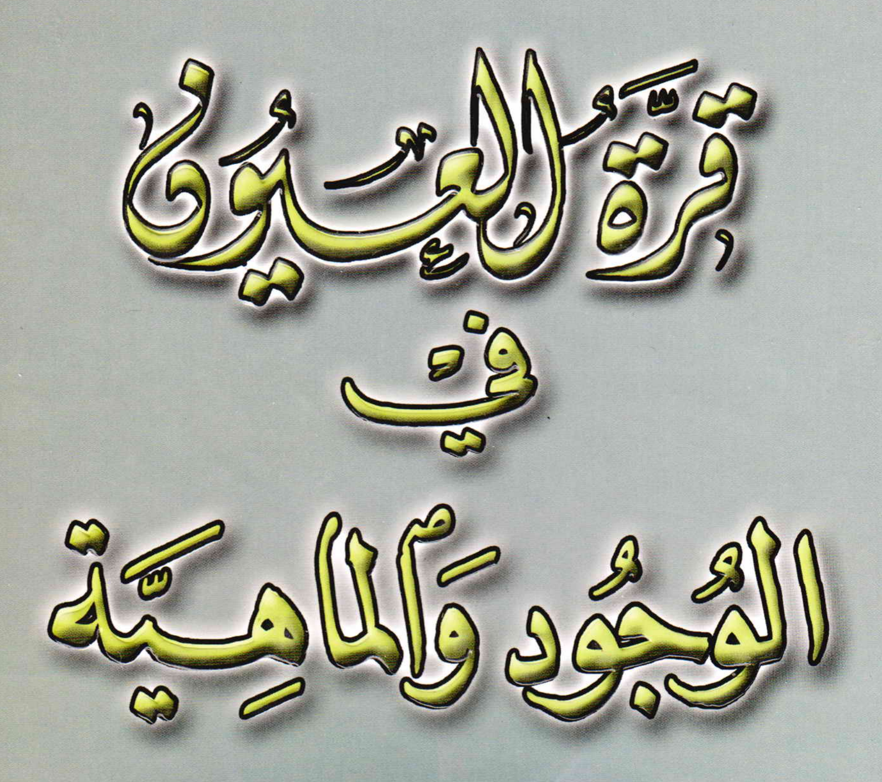


تأليف

محمد مهدي بن أبي ذر النراقي

١٢٠٩هـ - ١٧٩٤م

دراسة وتحقيق وتعليق

د. حسن مجيد العبيدي

أستاذ الفلسفة وتاريخها

كلية الآداب - الجامعة المستنصرية

دار المحجة البيضاء

قرة العيون

في

الوجودية والماهية




بسم الله الرحمن الرحيم

قرة العيون

في

الوجود والماهيّة

تأليف

محمد مهدي بن أبي ذر النراقي

١٢٠٩هـ - ١٧٩٤م

دراسة وتحقيق وتعليق

د. حسن مجيد العبيدي

أستاذ الفلسفة وتاريخها

كلية الآداب - الجامعة المستنصرية

دار المحجة البيضاء

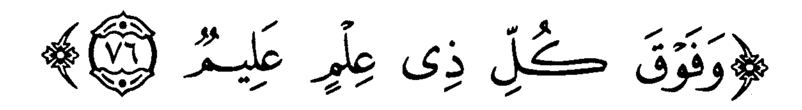
الطبعة الأولى
١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م



الرويس - مفرق محلات محفوظ ستورز - بناية رمّال

ص.ب: ١٤/٥٤٧٩ ـ هاتف: ٠٣/٢٨٧١٧٩ ـ ٠١/٥٤١٢١١
تلفاكس: ٠١/٥٥٢٨٤٧ ـ E-mail: almahajja@terra.net.lb
www.daralmahaja.com info@daralmahaja.com

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ





سورة يوسف/آية ٧٦

الإهداء...

إلى روح أستاذي الدكتور كامل مصطفى الشيبي

الفيلسوف والمتصوف والمعلم الفذّ.

عسى أن يُسَرَّ به، وهو بجوار ربه.

المحقق



مقدمة

في دراسة كتاب

قرة العيون في الوجود والماهية

أولاً : الإنجاز الفلسفي للنراقي

ثانياً : وصف مخطوط نشرتنا ومنهج التحقيق

ثالثاً : كشاف بالرموز المستعملة بالتحقيق مع نماذج مصورة عن المخطوط



أولاً

الإنجاز الفلسفي للنراقي

دراسة في كتاب قرة العيون في الوجود والماهية

تمهيد: النراقي فيلسوف إسلامي حديث، عُرف من خلال مُؤلفه الشهير جامع السعادات، الذي طبع بأكثر من طبعة[1]، ولم يعرف عنه بشكل تفصيلي إنجازاته الفلسفية العميقة في العلم الإلهي والمطالب العالية فيه، فضلاً عن آرائه الكلامية .

وهو مُؤلف موسوعي كتب في شتى صنوف المعرفة الإنسانية المتداولة في زمانه من فقه وأصول وأخلاق فضلاً عن الفلسفة التي هي موضوع هذا الكتاب. وسنقف ملياً أمام إنجازاته الفلسفية التي حقق قسم منها، والقسم الآخر ينتظر التحقيق والنشر لبيان دور هذا الفيلسوف الإسلامي في الفلسفة الإسلامية الحديثة ما بعد ابن رشد (ت٥٩٥ هـ/ ١١٩٨م)، وهي استكمال لمدرسة المولى صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م)، وغيره من الفلاسفة الإسلاميين المحدثين.

---

(١) يراجع، الطبعة الأولى للكتاب، قدم لها المرحوم العلامة الشيخ محمد رضا المظفر، وعلق عليها السيد محمد كلانتر، النجف ١٣٦٨هـ / ١٩٤٩م، وهناك طبعة أخرى قام بها الشيخ الحاج سيف الله إسماعيليان، قم ١٤٢٤هـ.

ولكن لابد من التعريف بهذا الفيلسوف ومُؤلفاته التي وصلت إلينا قبل الدخول في البحث عن مُؤلفاته الفلسفية.

المبحث الأول: حياته ومؤلفاته

أولاً: حياته

يُعرف النراقـي بالشيخ الجليل المولى **محمد مهدي بن أبي ذر**، وهو احد أعلام المجتهدين في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للهجرة الموافق السابع عشر والثامن عشر الميلادي، ومن أصحاب التأليفات القيمة(١).

ولد **النراقـي** في نراق(٢)، وهي قرية من قرى كاشان في إيران، ولكن مؤرخي سيرته لم يذكروا تاريخ ميلاده، في حين يرجح الشيخ محمد رضا المظفر سنة ولادته عام (١١٢٨هجرية) أو قبل ذلك، وتوفي في مدينة النجف الأشرف عام (١٢٠٩هـ/ ١٧٩٤م)، ودفن فيها، وكان عمره (٨١) سنة على الأقل(٣).

وبين حياته ووفاته، نشأ **النراقـي** نشأة علمية مميزة، إذ إنه تتلمذ على أستاذه الشيخ المحقق المولى إسماعيل الخاجوئي ثلاثين سنة، وكان أول تلمذته عليه سنة (١١٤٣هـ) على أقل تقدير(٤)، والشيخ المولى

---

(١) اعتمدنا في التعريف بسيرة النراقي على المقدمة الوافية التي كتبها الشيخ المظفر في مقدمته لكتاب جامع السعادات، والتي أشار فيها إلى المصادر التي ترجمت للنراقي.

(٢) يراجع، محسن الأمين، أعيان الشيعة، ط١، ج١٠، ص٢٥٠. وتقرأ (نراق) بفتح النون، نقلاً عن المظفر، مقدمة كتاب جامع السعادات.

(٣) من مقدمة جامع السعادات للمظفر، ص٦، ويعتمد إسماعيليان على قول الشيخ المظفر هذا، في ترجمته للنراقي في نشرته للكتاب، ص٥.

(٤) راجع مقدمة جامع السعادات للمظفر، ص٦.

الخاجوئي هذا كان مقره في أصفهان، وفيها توفي ودفن، وأن **النراقي** قد قرأ على الخاجوئي الفلسفة، لأن هذا الأخير من أساتذة الفلسفة المعروفين الذين تنتهي تلمذتهم في ذلك العصر إلى المولى صدر الدين الشيرازي صاحب الأسفار[1]. فضلاً عن أن **النراقي** قد درس في أصفهان على العالمَين الكبيرين الشيخ محمد بن الحكيم العالم الحاج محمد زمان، والشيخ محمد مهدي الهرندي، وهما من أساتذة الفلسفة أيضاً.

ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ بالنسبة **للنراقي**، إذ انتقل إلى العراق ولاسيما كربلاء والنجف المدن المقدسة لدى المسلمين بعامة والشيعة بخاصة، فدرس فيهما على الأعلام الثلاثة، الوحيد البهبهاني (ت١٢٠٨هـ) وهو آخر أساتذته وأعظمهم، وتخريجه كان على يديه، فضلاً عن الفقيه العالم صاحب الحدائق الشيخ يوسف البحراني (ت١١٨٦هـ) والمحقق الجليل الشيخ مهدي الفتوني (ت١١٨٣هـ)[2].

وبهذا يكون عدد شيوخ **النراقي** سبعة، سماهم ولده المولى **أحمد النراقي** (ت١٢٤٤هـ)[3] في بعض إجازاته على ما نقل عنه بـ (الكواكب السبعة)، وهم خيرة علماء ذلك العصر، وعلى رأسهم الآقا الوحيد البهبهاني أستاذ الأساتذة.

---

(١) المرجع السابق، ص٧.

(٢) المرجع نفسه، ص٨.

(٣) الشيخ أحمد النراقي هو ابن المولى محمد مهدي بن أبي ذر النراقي، والابن له كتاب مستند الشيعة المشهور في الفقه، وصاحب التأليفات الثمينة،أحد أقطاب العلماء في القرن الثالث عشر الهجري، وكفاه فخراً أنه أحد أساتذة الشيخ العظيم مرتضى الأنصاري المتوفى عام ١٢٨١هـ،راجع مقدمة كتاب جامع السعادات، ص٦.

ثانياً: مؤلفاته

النراقي مؤلف متعدد المواهب موسوعي المعرفة عميقها كما ذكرنا من قبل، كان عالماً فاضلاً صالحاً جليلاً محققاً مدققاً عدلاً متضلعاً نحريراً متبحراً، فقيهاً حكيماً متكلماً مهندساً، معاصراً ماهراً في أكثر الفنون والكتب، إسلامية كانت أم غيرها من الملل والأديان، وكان جليل القدْر عظيم الشأن كريم الأخلاق حسن الآداب كثير التأليف جيد التحرير والتعبير له مؤلفات كثيرة لطيفة[1]. وهذه المؤلفات، بحسب العلوم وتصنيفها، هي:

(١) ـ في الفلسفة والحكمة

(أ) ـ **جامع الأفكار وناقد الأنظار**: في إثبات الواجب تعالى وفي العلم الإلهي، وهو أكبر كتاب أُلف في إثبات الواجب (الله) تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية، لم يوجد له نظير في بابه، يقرب من (٣٥) ألف بيت (= سطر)، فرغ منه في كاشان في ربيع الأول عام ١١٩٣هـ[2]، وقد ذكره **النراقي** في مقدمته لكتاب قرة العيون، وسنأتي على ذكر كتاب القرة هذا فيما بعد، وكتاب جامع الأفكار مبيضته موجودة في مكتبة السيد محمد المشكاة أستاذ في جامعة طهران، بخط تلميذ المصنف محمد بن الحاج طالب الطاهر آبادي، فرغ منه في محرم عام (١١٩٤هـ)، نقلاً عن خط المصنف. وقد صدرت له في طهران، طبعة محققة وفي جزأين من قبل مجيد هادي زادة.

---

(١) يراجع، مقدمة كتاب النراقي، شرح الإلهيات من كتاب ابن سينا، للدكتور مهدي محقق، طهران ١٩٨٦، ص (بيست وجهار).

(٢) يراجع، آغا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، طهران١٣٦٣هـ، ج٥، ص٤١. وقد ظهرت له طبعة محققة من قبل.

(ب)- **قرة العيون في الوجود والماهية**: ألفه بعد كتابه جامع الأفكار، وهو خلاصة وافية لكتاب جامع الأفكار، يقرب من (٥) آلاف بيت (= سطر)، ويقوم كاتب هذه السطور بتحقيقه ونشره، معتمداً على النسخة الخطية المحفوظة في **مكتبة أمير المؤمنين** عليه السلام بالنجف الأشرف[١]. ويشير أغا بزرك الطهراني[٢]، أنه قد رآه عند الآقا محمد بن المولى محمد الخوانساري بالنجف، وعند الشيخ السماوي، وعند السيد هبة الدين الشهرستاني، وفي مكتبة أمير المؤمنين العامة، وهو مرتب على (١٤) مبحثاً، وعليه حواشي لأستاذه الآقا محمد البيد آبادي المتوفى (١١٩٧هـ).

(ت)- **للمعة الإلهية في الحكمة المتعالي: وهو في خمس لمع،** هي الوجود و الماهية، والإفاضة، وإثبات الواجب وصفاته، وأحوال النفس ونشأتها، والنبوة، وتوجد منه نسخة خطية جيدة عند أحفاده، كذلك توجد نسخة منه في دانشكاه برقم١٣٧٤ بخط زين العابدين بن حاج مرتضى كتبت في العشر الثاني من ذي الحجة ١٢٠٢ هجرية مع حواشي **منه** كما في فهرسها[٣]. وهذا الكتاب يقرب من (٢٥) ألف بيت (= سطر)، وله مختصر يقرب من ألفي بيت[٤]. وقد صدرت في طهران، طبعة محققة بقلم علي أوجبي.

---

(١) يشكر كاتب هذه السطور للسيد علي جهاد الحساني، أمين مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام، أن وفر لنا نسخة مصورة عن المخطوط لغرض تحقيقها ونشرها.

(٢) يراجع، الذريعة، النجف١٩٦٧م، ج١٧، ص٧٤.

(٣) يراجع، الذريعة، ط١، النجف١٣٨٧هـ، ص٣٤٩. كذلك راجع،مقدمة جامع السعادات للمظفر، ص١٧، ويسميه اللمعة العرشية.

(٤) يراجع، مقدمة جامع السعادات للمظفر، ص١٧.

(ث)- **شرح إلهيات الشفاء لابن سينا**: (ت٤٢٨ هـ / ١٠٣٧م)، في هذا الكتاب يشرح **النراقي** القسم الإلهي منه، وكتاب الشفاء هذا هو بحق أكبر موسوعة فلسفية إسلامية كتبت في العصر الوسيط، إذ يضم هذا الكتاب أبواب المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات، وقد اختص **النراقي** بشرح المقالات الأولى من هذا الكتاب، وقام المحقق المعروف الدكتور مهدي محقق بطبعه ونشره في طهران عام ١٩٨٦ ميلادية. وأهدى لكاتب هذه السطور نسخة من الكتاب أفادت كثيراً في الاطلاع على نتاج **النراقي** الفلسفي[١].

(ج) - **الكلمات الوجيزة، وهو مختصر اللمعة**: يقرب من ثمانمائة بيت (= سطر).

(ح) - **أنيس الحكماء**: في المعقول، وهو من أواخر تأليفاته، لم يتم احتوى على نبذ من الأمور العامة والطبيعيات، يقرب من (٤) ألاف بيت.

(خ) - **أنيس الموحدين، في أصول الدين، فارسي**، يقرب من (٤) آلاف بيت.

(د) - **الشهاب الثاقب، في الإمامة**: في رد رسالة الفاضل البخاري، يقرب من (٥) آلاف بيت[٢].

(ذ) - **جامع السعادات، في الأخلاق والمواعظ**: مطبوع بأكثر من طبعة، منها في إيران على الحجر عام ١٣١٢ هجرية، في جزأين، ومنها طبعة الشيخ المظفر في النجف بثلاثة أجزاء،

---

(١) يراجع، الذريعة، النجف١٩٥٩م، ج١٣، ص٣٣٥.

(٢) يراجع، مقدمة جامع السعادات للمظفر، ص١٧، وقارن،مقدمة مهدي محقق لكتاب شرح الإلهيات، ص (بيست وبنج).

ومنها طبعة إسماعيليان بقم في جزأين، والكتاب يقرب من (٢٥) ألف بيت، وله في هذا الباب أيضاً كتاب جامع المواعظ يقرب من (٤٠) ألف بيت لم يتم[١].

(٢) ـ في الفقه و أُصوله: ألف النراقي في هذا العلم عدة كتب هي:

(أ) ـ لوامع الأحكام في شريعة الإسلام.

(ب)ـ معتمد الشيعة في أحكام الشريعة .

(ت)ـ التحفة الرضوية في المسائل الدينية.

(ث)ـ أنيس التجار في المعاملات (فارسي).

(ج) ـ أنيس الحجاج في مسائل الحج والزيارات (فارسي).

(ح) ـ المناسك المكية في مسائل الحج أيضاً.

(خ) ـ رسالة صلاة الجمعة.

(د) ـ تجريد الأصول، مشتمل على جميع مسائل الأصول مع اختصاره.

(ذ) ـ جامع الأصول.

(ر) ـ أنيس المجتهدين، توجد منه نسخة مخطوطة في مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام العامة بالنجف الأشرف برقم (٤٠٨).

(ز) ـ رسالة في الإجماع[٢].

---

(١) يراجع، مقدمة الشيخ المظفر لجامع السعادات، ص١٩.

(٢) المرجع السابق، ص١٦-١٧، وقارن، مقدمة مهدي محقق، لكتاب شرح الإلهيات، ص (سي وبنج).

٣ ـ **في الرياضيات** ـ كما ذكر مؤرخو سيرة **النراقي** أنه كان عالماً بالرياضيات والهندسة وعلم الهيئة (=الفلك) ولهذا ترك عدة كتب في هذا المجال هي:

(أ) ـ المستقصى في علم الهيئة.

(ب)ـ المحصل، كتاب مختصر في علم الهيئة.

(ت)ـ توضيح الأشكال في شرح إقليدس الصوري في الهندسة.

(ث)ـ شرح تحرير أكرثاذوسثيوس.

(ج) ـ رسالة في الحساب.

(ح) ـ معراج السماء في الهيئة.

(خ) ـ رسالة في علم عقود الأنامل، وهو في الجبر والمقابلة.

٤. مؤلفات أخرى في علوم متفرقة، وهي ـ

(أ) ـ محرق القلوب، في مصائب آل البيت عليهم السلام، فارسي.

(ب)ـ مشكلات العلوم، في المسائل المُشكلة في علوم شتى، مطبوع على الحجر في إيران.

(ت) ـ رسالة نخبة البيان[١].

المبحث الثاني: فلسفة النراقي

لا يمكن بنظر **كاتب هذه السطور** إعطاء تصور متكامل عن فلسفة هذا **الفيلسوف**، وذلك لعدم اكتمال نشر وتحقيق مؤلفاته الأساسية في هذا الباب. ولكن بالرجوع إلى بعض كتبه التي نشرت وحققت ولاسيما

(١) يراجع، مقدمة المظفر لجامع السعادات، ص١٩.

كتاب شرح الإلهيات من كتاب الشِفاء لابن سينا، وكتاب قرة العيون في الوجود والماهية (**موضوع تحقيقنا**)، يمكن تكوين تصور أولي عن **فلسفته** بشكل عام، على أن يترك للباحثين **من بعدنا** التفصيل في هذه الفلسفة وأقسامها ومنطقها ومباحثها كما بناها **النراقي** نفسه.

ويلاحظ أن مؤلفات **النراقي** التي كتبها في الفلسفة كما **أحصيناها** في فقرة مؤلفاته هي حوالي عشرة كتب، مابين متخصصة في علم مابعد الطبيعة (الميتافيزيقا) في موضوعات الوجود والماهية التي يطلق عليها اصطلاحاً بالفلسفة النظرية وموضوعات في علم النفس والنبوة والأخلاق، وهي أقرب إلى الفلسفة العملية .مما يعني أن **النراقي** كان مهتماً بالتأليف الفلسفي المنظم والإبداع فيه، إذا ما **علمنا** أنه يمثل امتداداً للمدرسة الفلسفية التي تقر **بأصالة الوجود مقابل الماهية** وهي عنوان **لمدرسة الملا صدر الدين الشيرازي وتعميقاً لها** .فضلاً عن انحياز **النراقي** إلى جانب الأصوليين النقديين في الفكر العقيدي الشيعي والأصولي في مقابل الإخباريين النقليين[1]. وهو ما انعكس في تأليفاته الفلسفية ومناقشته لموضوعاتها ومفاهيمها ومناهجها وآراء الفلاسفة فيها.

فمثلاً في كتاب قرة العيون في الوجود والماهية ، المُؤَلف من (١٤) مبحثاً رئيسياً مع ديباجة تشكل مقدمة للكتاب، يجد الباحث عرضاً تفصيلياً لموضوع الوجود والماهية، هذا الموضوع الفلسفي الحيوي المهم إلى يومنا هذا، إذ لم يبق **النراقي** على شاردة أم واردة في موضوعات الوجود والماهية إلا وحللها تحليلاً فلسفياً عقلياً عميقاً ينم عن استيعاب دقيق لهذه الموضوعات التي هي من دقيق العلم الفلسفي

(١) يراجع، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ط١، بيروت١٩٨٧، ص٦٢٠. كذلك، يراجع، د. علي حسن الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، ط٢، عمان ٢٠٠٨.

الماورئي (الميتافيزيقي). مع عرض لآراء الفرقاء من الفلاسفة والحكماء وعلماء الكلام والمتصوفة وأهل العرفان إلى زمانه. إذ حدد في مباحث الكتاب كيفية تناول موضوع الوجود والماهية عندهم وبأمانة علمية واطلاع دقيق على نصوصهم وكتبهم التي يعتمدها في ذلك، وإن كان **يعرض لرأيه** في مباحث الكتاب الثلاثة عشرة الأولى ما بين السطور في حين يخصص المبحث الرابع عشر لبيان **رأيه** في الوجود والماهية.

فمثلاً يشير **النراقي** في مباحث هذا الكتاب إلى الفلاسفة الذين يذكرهم من أمثال أرسطو وأفلاطون الذي يسميه بالشيخ اليوناني والفارابي وابن سينا والغزالي والسهروردي المقتول الذي يسميه بشيخ الإشراق ونصير الدين الطوسي وصدر الدين الشيرازي، في حين يشير إلى المتصوفة من أمثال محيي الدين بن عربي وتلميذه صدر الدين القونوي وعلاء الدولة السمناني وكيو دراز وغيرهم . إذ يخصص **النراقي** لوحدة الوجود عند ابن عربي بشكلٍ خاص مبحثاً طويلاً وكبيراً في هذا الكتاب وهو المبحث الثالث عشر، ليقف ملياً أمام هذه الفلسفة ويعرض لها بأمانة علمية مع نقد فلسفي محكم يعتمد فيه على آراء الفلاسفة المناهضين لابن عربي فضلاً عن **نقده هو**.

كما يشير في هذا الكتاب إلى المتكلمين من المعتزلة من أمثال القاضي عبد الجبار وأشاعرة من أمثال الأشعري (أبو الحسن) وجلال الدين الدواني وغيرهم.

والمبحث الرابع عشر كما قلنا هو المبحث الأخير في هذا الكتاب الذي يعرض **فيه النراقي لفلسفته** في الوجود والماهية ، كما يشير عنوان المبحث أنه نتيجة مستخلصة من المباحث السابقة المثبتة بالدليل وهي مختار **النراقي** في مسألة الوجود وقد أسماها **قرة عيون أرباب العلم**[١].

---

(١) يراجع، ورقة (١و-١ظ)، من المخطوط، وهو قيد الطبع من قبلنا.

ويصرح **النراقي** ابتداءً أن مفهوم الوجود الذي يخطر بالذهن أول الأمر، هو أمر اعتباري انتزاعي، وهو الوجود المطلق، وهو مشترك معنوي بين جميع الأشياء، كما ظهر في المبحث الثاني، وليس وجوداً خارجياً، بل له أفراد حقيقية موجودة في الخارج. وهو مقول عليها بالتشكيك، وهي أمور بسيطة مختلفة الحقائق(١).

هذا الفهم الأولي للوجود، لا يقبل به النراقي، بل **يصرح** إن الأصل في التحقق الخارجي للأشياء هو الوجود **(الفردي)** دون الماهية. بل إن الماهية عنده أمر اعتباري انتزاعي ذهني مع قطع النظر عن الوجود، وهذه الماهية بعد الانضمام إلى الوجود تصير متحققة بالتبع، وأن الماهية لا تأثير لها في الوجود لأنها ما لم تصير موجودة لا تصير مؤثرة، وقبل الوجود ليست شيئاً ولا معنى أيضاً لتأثير الوجود في الماهية(٢).

إن هذا الطرح من قبل **النراقي** لفلسفة الوجود والماهية إنما هو **تطوير للمدرسة الفلسفية السينوية ـ الشيرازية ومتابعة لها**. وهو بهذا يعترض على المدرسة الأفلاطونية الإشراقية في الإسلام والمتمثلة عند الفيلسوف شهاب الدين السهروردي المقتول بصورة واضحة.

ويستمر **النراقي** بتوضيح فلسفته في الوجود من خلال الإشارة إلى موضوع **الجعل (= الإيجاد)**، فالجعل عنده هو الوجود لا الماهية، وأن تقدم الوجود على الماهية عبارة عن **أصالته في التحقق**، وتقدم الماهية على الوجود عبارة عن صحة ملاحظة العقل مع قطع النظر عن الوجود الخارجي والذهني(٣). لأن الماهية إذا كانت كذلك فإنها بنظر **النراقي**

---

(١) يراجع، ورقة (٣٩و)، من المخطوط.
(٢) يراجع، ورقة (٣٩و)، من المخطوط.
(٣) يراجع، ورقة (٣٩و)، من المخطوط.

يكون الوجود نفياً لها، وإلا فالتحقق للوجود دون الماهية لكونها أمراً اعتبارياً عقلياً.

ولكن **النراقي** يجيب على من **يعترض** على فلسفته في الوجود، قائلاً: إن تقدم الماهية على الوجود هو تقدمها على الوجود الانتزاعي المصدري، دون الوجود الحقيقي. لأن الوجود الذي هو نعت للماهية هو الوجود بالمعنى المصدري لا الحقيقي، **وهو** بهذا ينظر إلى وجود الأشياء كونها وجودات ممكنة معلولة للوجود الواجب **(الله)**، وليس المعلول بالذات هو أفراد الوجودات التي هي حقائق متحققة في الخارج كما أثبت ذلك **هو** في المبحث السابع من **كتابه قرة العيون**[١].

ذلك أن الوجودات المتحققة بعد إيجادها تنتزع منها الماهيات، وأن الوجود المطلق وهو أفراد مختلفة متحققة في الخارج مثل لفظة إنسان، أفرادها متكثرة في الخارج، مثل زيد ومحمد وعلي، ... الخ. لا دخل لها بالوجود الواجب، سوى اشتراكها معه في انتزاع الوجود المطلق منها.

وغاية **النراقي** هنا أن يرد بفلسفته على الوجود والماهية، إلى ما صرح به المتكلمون والصوفية وذوق المتألهين الذين خصص لهم مباحث في **كتابه قرة العيون**.

وإن كان **النراقي** يشير دوماً إلى أن لفظة الوجود هي من الألفاظ التي لا حد لها ولا تعريف، لوضوحها ونورها الساطع الذي لا يشك بها أحد لبداهتها، لينطلق من ذلك المعنى إلى الحديث عن ذات **الواجب تعالى**، فيقول إن تصوره ومعرفة كنهه ما احتارت به العقول والأذهان من الفلاسفة والعرفاء والمتصوفة وعلماء الكلام، فما بالك بالعوام!!.

---

(١) يراجع. ورقة (٣٩و)، من المخطوط.

إن هذا العرض الأولي لفلسفة الوجود عند **النراقي** لا تغني عن الإطلاع على مجمل آرائه في هذا الموضوع والمبثوثة في أصل الكتاب ومباحثه، بل هي مفتاح لمن يريد الاستزادة والمتابعة، وقد **فصلنا** ذلك في تعليقاتنا التفصيلية على الكتاب، وندعو **الله تعالى** أن يمدنا بعونه لنشر وطبع هذا الكتاب وجعله ميسوراً بين أيدي الدارسين والباحثين للكشف عن فلسفة هذا الفيلسوف الذي لا يقل شأناً عن الفلاسفة المسلمين المحدثين القدامى.

أما **كتابه** الذي يشرح فيها الإلهيات للفيلسوف ابن سينا فسنفرد له في قابل الأيام بحثاً مفرداً بعنوان **النراقي** في مرابع ابن سينا.



ثانياً
وصف مخطوط نشرتنا ومنهج التحقيق

اعتمدنا في تحقيق هذا الكتاب على المخطوطة الوحيدة والفريدة المحفوظة في خزانات مكتبة **أمير المؤمنين** (عليه وعلى آله السلام) برقم ٥٦/ ١١فلسفة وحكمة، وقد أفادنا السّيد علي جهاد الحساني الأمين العام للمكتبة مشكوراً، أنه لا توجد نُسخ أُخرى خطية بهذه الندرة للكتاب بحسب إطلاعه، سواء أكان ذلك في مكتبات العراق أم غيرها من بلدان العالم الإسلامي ولاسيما إيران (بلد المؤلف)، كونها قد كتبت بخط **المؤلف** نفسه. ويبدو أن النسخة الخطية موضوع تحقيقنا هي التي أشار إليها المفهرس المعروف أغا بزرك الطهراني في كتابه الذريعة، وقد أشرنا إليها سابقاً في النقطة الأولى من هذه الدراسة (مؤلفات **النراقي**، فلسفة وحكمة، نقطة ب).

والمخطوط يقع في (٤٠) ورقة مخطوط مؤلفة من وجه وظهر، بحسب الترتيب المعمول لحساب صفحات المخطوط عند المفهرسين ومحققي المخطوطات، أي ما يساوي (٧٩) صفحة، كتبت عناوين مباحثها الرئيسية بالمداد الأحمر، وعليها حواشي وتعليقات في بعض الصفحات، وهذه التعليقات لأستاذ **النراقي** المولى محمد البيد آبادي، ونجد لذلك إشارة في آخر المخطوط (ورقة ٤٠و) وعلى الحاشية ما نصه

(تم المرور وما أردت إلا الإصلاح بما استطعت وما توفيقي إلا بالله، ونعوذ بالله من المُراءِ والجدال والتكلم بما لا يقتضيه الحال والتعرض للكلام في ديدن الرجال، محمد بيد آبادي).

كما أن المخطوط خلا من الفواصل ورؤوس النقاط التي تفيد الباحث والمحقق في متابعة بداية النص ونهايته.

عدد الأسطر في الصفحة حوالي (٢٥)، وعدد الكلمات في السطر الواحد تتراوح مابين (١٩ ـ ٢٠) كلمة.

والمخطوط كتب بخط (النستعليق) وهو من الخطوط الجميلة والنادرة في كتابة المخطوطات، مما يدل على أن كاتبه كان يحسن الكتابة بهذا الخط الجميل والدقيق.

أما تاريخ تأليف هذا الكتاب، فهو مما نجده في آخر ورقة من المخطوط [٤٠و]، بحسب ما ذكره **المؤلف** نفسه، من أنه انتهى من تسويده يوم الخميس من شهر ربيع الثاني من سنة (١١٨٢هـ)، ...، هكذا بخط **المؤلف** دام ظله العالي.

كما نجد إشارة أخرى في ذات الورقة [٤٠و] وعلى جنب تشير إلى الانتهاء من تسويد الكتاب مفادها: أنه قد فرغ من تسويده يوم الثالث من أيام ذي القعدة الحرام من شهور سنة (١٢٠٦هـ) في دار العابد (....) **اللهم** وفقني وجميع المحصلين تحصيل مرضاتك.

ويبدو أن هذا التاريخ بنظرنا يعود إلى تاريخ نسخ الكتاب من قبل الناسخ الذي أغفل ذكر اسمه عن عمد، وهو أحد تلامذة **النراقي** على ما نظن، ويبدو هذا من خلال ما ذكر في بعض صفحات المخطوط من أن المقابلة لبعض العبارات والجمل تمت مع نسخة سابقة، وهذا يدل على أن الناسخ كان مطلعاً على نسخة أُخرى من المخطوط قابلها مع نسخته التي كتبها وهي التي بين أيدينا اليوم ونقيم عليها تحقيقنا (نسخة مكتبة

أمير المؤمنين / النجف الأشرف) والله أعلم. أو أن هذا الناسخ قد أَطلع النراقي على هذه النسخة، إذا ما علمنا أن وفاة النراقي هي في عام (١٢٠٩هـ/ ١٧٩٤م).

ونظراً لعدم وجود نسخ خطية أخرى للكتاب، يمكن إجراء موازنات ونقد للنص موضوع التحقيق للوصول إلى الصورة المثلى في إخراجه وتقديمه للباحثين نصاً محققاً يبلغ درجة الإتقان والصحة في القراءة، شمرنا عن ساعد الجد وقرأنا النص بكل دقة وأمانة علمية وعلى وفق منهجية نقدية مقارنة، يحدونا الأمل بتقديم الكتاب بأبهى حلة وأدق قراءة، لاسيما وأن **المؤلف** رضي الله عنه قد أعاننا في ذلك من خلال طبيعة الخط الذي كتب به كتابه هذا، فضلاً عن الإشارة إلى المصادر والمراجع التي استقى منها نصوصه مما جعلنا نرجع إليها لتصويب النص وتقويمه، إذا ما علمنا أن بعض هذه النصوص التي أشار إليها **المؤلف** قد حققت وطبعت في أكثر من بلد من بلدان العالم الإسلامي. وقد أشرنا إليها في مواضعها في التحقيق، وسيجد القارئ الكريم فضلاً عن الباحث المدقق ذلك بنفسه وهو يقرأ الكتاب.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل لابد من الإشارة إلى أن شخصية **المؤلف** في هذا الكتاب والتي ظهرت لنا أثناء التحقيق، ألا وهي: أن **النراقي** يتمتع بعقلية منهجية وعلمية وفلسفية عالية الدقة والصرامة والأمانة العلمية في نقل النصوص من المصادر التي يرجع إليها وإيرادها بنص ذكرها كما هي عند أصحابها. فضلاً عن ذلك أن **النراقي** عندما يورد نصاً أو قولاً لفيلسوف أم متكلم أم متصوف أم غيرهم، يبدأ قوله بـ (قال...) ثم بعد الانتهاء من إيراد النص يقول (انتهى)، في إشارة إلى انتهاء الاقتباس من ذلك الكتاب الذي أخذ منه هذا النص، وهذه مزية علمية ومنهجية تسجل للمؤلف وللكتاب موضوع تحقيقنا.

بعدها يبدأ **النراقي** بمعالجة النص المقتبس بالشرح والتعليق

والاعتراض والنقد والتحليل والمقارنة، بإيراد الإشكالات التي يثيرها النص من قبل الآخرين من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهما، سواء أكانت مؤيدة للنص أم معترضة عليه، بعد ذلك كله يورد **النراقي** رأيه في المشكلات التي أثارها النص، مما يضعه بموازاة الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة الكبار من أصحاب المواقف الفلسفية والمدارس الحكمية والمناهج المنطقية، وهذه مزية أُخرى تسجل **للنراقي** تدل على طول باع وبحث معمقين وتفلسف عميق ومديد.

ويرى **محقق هذا الكتاب** بتواضع، أن **النراقي** أراد من ذلك كله بيان دوره الفلسفي ليس بعرض النصوص فقط والربط بينها، دون الوقوف أمامها موقف الناقد المتفحص، مما يجعله بنظرنا ونظر غيرنا من الدارسين المتخصصين فيلسوفاً محكماً دقيقاً عميقاً مميزاً، واجب دراسته والكشف عن فلسفته الإسلامية الحديثة لما بعد ابن رشد وابن خلدون والملا صدر الدين الشيرازي. من خلال تحليل بنية فلسفته ومنظومته المعرفية والمنطقية والميتافيزيقية، والكشف عن دوره الفكري بين معاصريه وما بعدهم من الذين اطلعوا على فلسفته وفكره.

ولم نكتفي بهذا، بل استعملنا منهجاً في التعليق على نصوص النراقي وتحليل مضامينها عن طريق تحديد المفاهيم والألفاظ الفلسفية والصوفية والكلامية الواردة في نص كتاب **النراقي** نفسه، وذلك بالرجوع إلى أُمهات الكتب الأساسية في هذا الباب من كتب الاصطلاحين والتعريفات والمعاجم المتخصصة سواء القديم منها أم الحديث والمعاصر، كل ذلك لأجل أن يكون في متناول الدارس والباحث لفلسفة **النراقي** ذخيرة من المعلومات المفاهيمية الاصطلاحية الفلسفية التي كثيراً ما يستعملها أهل الاختصاص، ولتوضيح وشرح هذه الألفاظ والاصطلاحات كما وردت على ألسنة الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة من اليونانيين والعرب المسلمين والمحدثين والمعاصرين، أي أنا قد

ربطنا نص **النراقي** بهذا التراث الفلسفي السابق عليه واللاحق له فيكون هو واسطة العقد فيها. كما قمنا بتخريج آيات الذكر الحكيم الواردة في نص **النراقي** مع عمل مسرد بأسماء الأعلام والكتب الواردة في النص حصراً.

الأستاذ الدكتور حسن مجيد العبيدي

قسم الفلسفة/الجامعة المستنصرية

حزيران ٢٠٠٧

e.mail: alubaidi_drhassan@yahoo.com



ثالثاً

كشاف بالرموز المستخدمة

في التحقيق مع نماذج مصورة عن المخطوطة

[....] ما بينهما أرقام صفحات المخطوط.

<....> ما بينهما كلمة أم عبارة وضعت من قبلنا لاستمرار سياق الكلام وتوضيح ما بعده .

(.....) ما بينهما أرقام حواشي وتعليقات المحقق في نهاية كل مبحث .

● علامة وضعناها في أسفل كل صفحة من صفحات الكتاب، للتعريف ببعض الأعلام أو لتخريج نص قرآني، أو عمل موازنات ومقارنات التحقيق، أو لذكر تعليقات البيد آبادي على نص النراقي.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أشرق بشوارق لمعات ذاته أنوار الماهيات الظلمانية، ونوّر ببوارق لمحات صفاته ممالك الذوات الشعاعية، إضاءة بأضواء شمس قدرته هياكل الهويات الإمكانية، وأنار بأنوار قمر عزته وجوه الكائنات الهيولانية، الذي أبدع أجرام العقلية القدسية النورية، واخترع الأنوار المجردة المقدسة الروحانية، وأثبت بحكمته الباهرة المكونات الجسمانية، وأظهر بقوته القاهرة المصنوعات الجرمانية.

والصلاة على سباح البحار اللاهوتية، وصاحب ولاية الديار الناسوتية، الراقي [illegible] الجبروتية، والمطلع على دقائق الخفيات الملكوتية، وعلى آله الفائزين بالأسرار الغيبية، والعالمين بالغيوب اللاريبية، الذين هم سادات البرية، وخلفاء الخليقة، عليهم صلوات الله ما دامت السموات والأرضون مبنية.

وبعد: فيقول طالب المعارف الحقيقية، وراجي الحقائق اليقينية، مهدي بن أبي ذر النراقي، نوّر الله قلبه بالأنوار العلية، وسلكه في مسلك الأرواح القدسية: إني لما [illegible] كتب جميع الأفكار ودفاتر الأنظار الذي جمعت فيه جميع الأفكار المتعلقة بالدقائق [illegible] من الشروح والحواشي، درجت ما كان مرجحاً عند خاطري القاصر، وحققت ما كان حقاً لدي [illegible] في مسألة الوجود، أتى بقرة عيون أرباب التحرير، وزبدة فنون أصحاب التقرير، رأيت أن أفرد لها رسالة منفردة، وأذكر فيها جميع ما يتعلق بها، وذلك لأن هذه المسألة من أشرف المقاصد الإلهية، وأسنى المطالب الحكمية، وهي [illegible] الكبرى لطالب المطالب العالية، والغاية العظمى [illegible] المباحث المتعالية، كيف لا ومدركها [illegible] أقرب القربات، والجهل بها مستلزم للجهل بأكثر المسائل، كم من مسألة من المسائل يؤول إليها، وكم من معرفة من المعارف يبتني عليها، ولذا ترى عرفاء الأعصار وحكماء الأقطار قد بذلوا جهدهم في تحقيق فروعها ومتعلقاتها، واستفرغوا وسعهم في استنتاج أشياء من مسائلها ومقدماتها، وقد وقع فيها [illegible] في مواضع متعددة، وحصل فيها التنازع في مواقع متكثرة، ولم أر [illegible] في جميع ما يتعلق بهذه المسألة، وكشف [illegible] فصولاً عليحدة [illegible] آراء [illegible] كل واحد [illegible] وتحقيق الحق ونقد الباطل، ثم أفرد لمبحث عليحدة لدفع الشبهة [illegible] الذي استقر رأيي عليه، وسميتها قرة العيون، وأسأل الله التوفيق لإتمامها [illegible] ورتبتها على أربعة عشر مباحث.

المبحث الأول: [illegible] الذي وقع في حقيقة [illegible] أن [illegible] الأشياء [illegible]

المبحث الثاني: أن الوجود المطلق [illegible] مشترك معنوي [illegible] المبحث الثالث: أن الوجود

((الورقة الأولى من المخطوط))

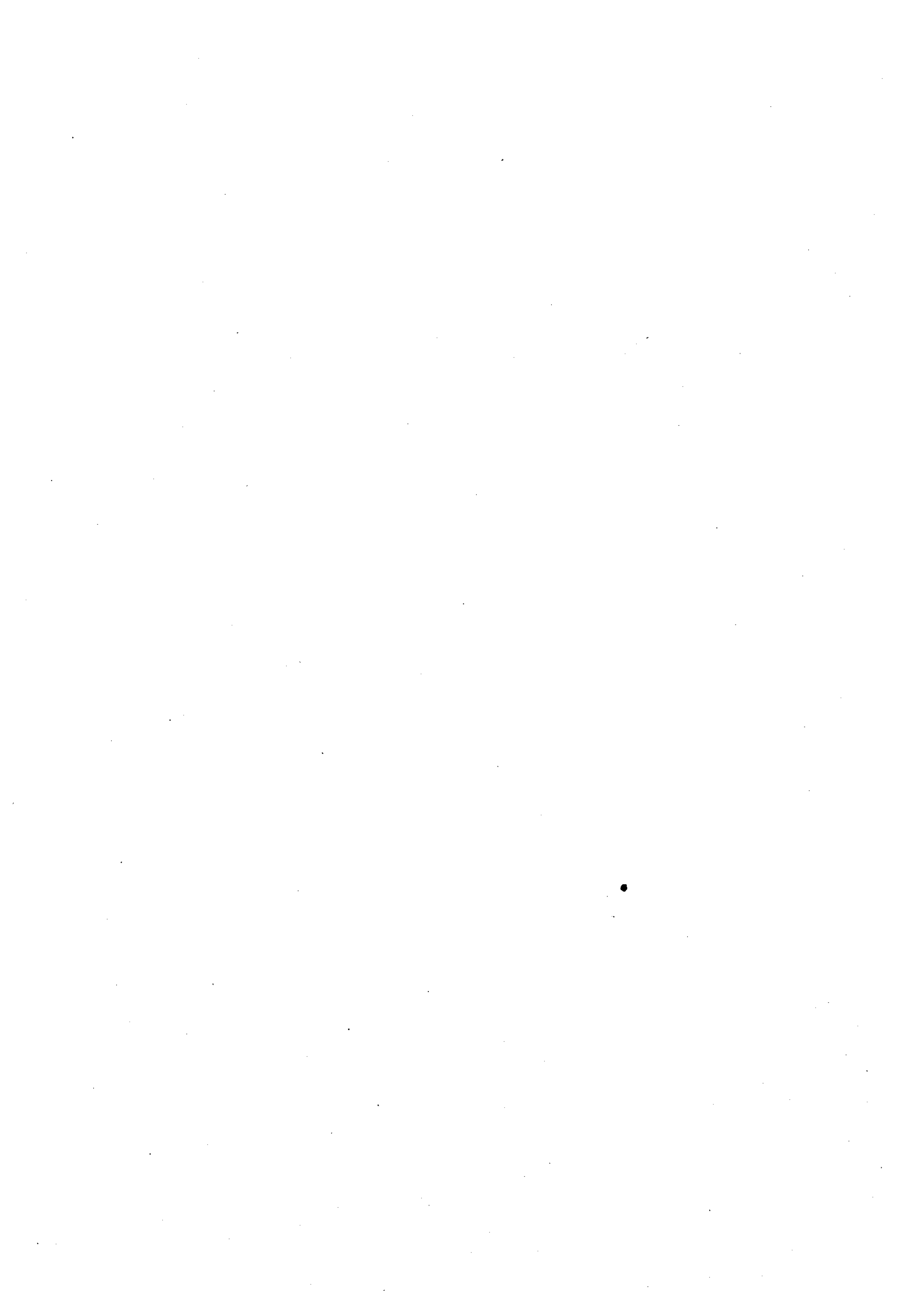
الورقة الأولى من المخطوط
(([illegible]))

الورقة الأخيرة من المخطوطة

النص

قرة العيون

في الوجود والماهية



مدخل الكتاب

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

وبه ثقتي

[١و](*) الحمد لله الذي أشرق بشوارق لمعات ذاته عوالم الماهيات(١)

(*) يعني حرف (و) وجه ورقة المخطوط. وهناك تعليق للبيد آبادي على الحاشية ما نصه (هذه الفقرة تلاءم من جعل الماهيات أصلاً، والأولى تبديل آخر الفقرتين عند من جعل الوجود أصلاً).

(١) الماهية Quiddity: عرّف الفلاسفة الماهية في كتبهم التي وصلت إلينا، فهي عند الفيلسوف أرسطو (ت ٣٢٢ ق. م) تقع في مطلب ما، أي ما الشيء الذي هو موضوع العلم، في مقابل مطلب هل، أي هل الموضوع موجود؟ وعند الفيلسوف الفارابي (ت ٣٣٩هـ)، كل ما للشيء صح أن يجاب به في جواب ما هو هذا الشيء؟ أو في جواب المسؤول عنه بعلاقة أخرى، فإن كل مسؤول عنه (ما هو) فهو معلوم بعلامة ليست هي ذاته ولا ماهيته المطلوبة فيه بحرف (ما)، فقد يجاب عنه بجنسه وقد يجاب عنه بفصله أو بمادته أو بصورته، وقد يجاب عنه بحده، وما له ماهية خارج النفس، وإن كان عاماً فيقال: بالتقديم والتأخير، يراجع الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت ١٩٧٠، الصفحات ١١٦، ١١٨، ١٩٨. كذلك يرى الفارابي الماهية التي هي صيغ وخِلَق، فهي التي بها شعائر الأنواع، وهي الأسبق إلى المعارف أولاً، وبها تتميز الأنواع عندنا بعضها عن بعض، والماهية التي هي صيغة فينبغي أن تؤخذ على ما عند إنسان=

. . . .

= إنسان من الجهة التي صح بها عنده إنها ماهيته، يراجع الفارابي، الحروف، ص١١٦ .

أما ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، فيرى الماهية التي هي مطلب ما، ما يطلب به التصور، وهو إما بحسب الاسم كقول القائل: ما الخلاء؟ ومعناه ما المراد باسم الخلاء، وهذا يتقدم كل مطلب، يراجع النجاة، نشرة ماجد فخري، بيروت ١٩٨٥. ص١٠٤. كذلك ينظر، الغزالي (ت ٥٠٥هـ) تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط٣، القاهرة ١٩٥٨، مسألة (٨) ص١٨٨، أيضاً ص١٨٦.

في حين يحدد ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) الماهية، فيقول: إنها اسم مشترك، والأصل في الماهيات أن تقوم بذاتها، يراجع تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، بيروت ١٩٨٦، ص٣٦٥، ص٣٩٩، كذلك يرى ابن رشد، أن الموجود يقال على الماهية، أي كل ما له ماهية وذات خارج النفس، سواء تصورت تلك الذات أم لم تتصور، يراجع تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، القاهرة ١٩٥٨، ويقارن، د. حسن مجيد العبيدي، المصطلح الفلسفي عند ابن رشد، بحث منشور في مجلة دراسات فلسفية، بيت الحكمة، بغداد، العدد٤، السنة٢٠٠١، ص ص٥٣ ـ ٦٦. أما الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ/ ١٤١٣م) فيحدد الماهية بأنها ما به الشيء هو هو، ومن حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي، ولا خاص ولا عام، وقيل: منسوب إلى (ما). والأظهر أنه نسبة إلى (ما هو) جعلت الكلمتان كلمة واحدة، وهي (الماهية) تطلق غالباً على الأمر المتعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، والأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب (ما هو) يسمى ماهية، ومن حيث ثبْوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هوية، . . .، ومن حيث إنه محل الحوادث يسمى جوهراً، يراجع التعريفات، بغداد ١٩٨٦، ص١١٠. ويقسم الجرجاني الماهية إلى أنواع هي: الماهية النوعية، وهي التي تكون في أفرادها على السوية (مثل الإنسان)، والماهية الجنسية، وهي التي لا تكون في أفرادها على السوية (مثل الحيوان)، والماهية الاعتبارية، وهي التي لا وجود لها إلا في عقل المعتبر ما دام معتبراً، وهي ما يجاب عنه بالسؤال (ما هو).

والماهية أعم من الحقيقة، لأن الحقيقة لا تستعمل إلا في الموجودات، والماهية تستعمل في الموجودات والمعدومات، يراجع أبي البقاء، كتاب الكليات، القاهرة ١٢٨١هـ.

كذلك الماهية والذات والحقيقة قد تطلق على سبيل الترادف، ولكن الحقيقة والذات تطلقان غالباً على الماهية باعتبار الوجود الخارجي. يراجع التهانوي، =

. . . .

= كشاف اصطلاحات الفنون، نقلاً عن جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت ١٩٨٦، ج٢، ص٣١٤ ـ ٣١٥.

ويذهب أندريه لالاند، في الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت ٢٠٠١، ج٢، ص١٠٩٥، أن لفظة Quiddity أدخلتها الترجمات اللاتينية لمؤلفات ابن سينا، وهو ما يجيب عن السؤال في مقابل السؤال عن الجوهر بوصفه متميزاً من الوجود. كما استعملها الفيلسوف اللاهوتي توما الأكويني (ت ١٢٧٤م) كمرادف للصورة.

وعود على بدء، فإن الغزالي في كتابه مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة ١٩٦١، ص١١٨، يفصل القول في الماهية عند حديثه عن المطالب العلمية، فيقول: مطلب (ما) وهو سؤال عن ماهية الشيء، وهو على وجهين، **أحدهما**: ما يراد به مراد المتكلم بلفظ(ما)، لم يفسره، كما إذا قال (عقار) فيقال: ما الذي يراد به، فيقول (الخمر)، **والثاني**: أن يطلب حقيقة الشيء في نفسه، كما يقال: ما العقار؟ فيقول هو الشراب المعتصر من العنب، ومطلب (ما) يتقدم على مطلب (هل) لأن ما لم يعلم وجوده لا يطلب ماهيته، وللمزيد يراجع مفاتيح العلوم الإنسانية، للدكتور خليل أحمد خليل، بيروت، ص٣٦٥ (مادة١٢٣٠)، مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة ١٩٩٨، ص٥٩٧ ـ ٥٩٩، إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، القاهرة ١٩٧٩، ص١٦٥، يوسف كرم، المعجم الفلسفي، القاهرة ١٩٧١، ص٢٠١ ـ ٢٠٢، ويفيد يوسف كرم: أن لفظة ماهية في مقابلة وجود Existence عند سارتر، إذ نقل سارتر لفظة ماهية من معناها المتعارف إلى معنى الشخصية، فكل فرد من الأفراد يكوّن شخصيته التي هي ماهيته، وبهذا المعنى يكون الوجود سابقاً على الماهية.

أما شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي الحلبي المقتول (٥٩٠هـ/ ١١٩١م)، في كتابه الألواح العمادية، تصحيح نجفقلي حبيبي، طهران ١٣٩٧هـ، يقول في ص٤: إن العلماء إذا حكموا على شيء بإمكان أمرٍأو وجوبه أو امتناعه، فإنما يعتبرون ما يلزم الماهية، وأعني بالماهية ما يكون هو ما هو، ولا يعتمدون على الاستقراء. أما في كتابه كلمة التصوف والمنشور من قبل المصحح نفسه، طهران ١٣٩٧هـ، فيشير في ص٨٦، أن اللازم العام للماهية ما لا يمكن رفعه عنها في الوجود ولا في الوهم كزوايا المثلث. كل ما يلزم الماهية في موضوع لذاتها يلزمها في جميع المواضع، وما لا يكون لازماً للماهية لخصوصها لا يلزم أن يطّرد فيما يشاركها في أمر عام، فحرارة النار لخصوص حقيقتها لا لجرميتها، حتى يكون كل جرم حار، ونحن إذا حكمنا على كل واحد من جزئيات شيء، =

الظلمانية، ونور(*) ببوارق تجليات صفاته الإنيات[1] الغسقانية، وأضاء

= فإنما نحكم بما يلزم على الماهية لذاتها، لا بناءً على استقرار الأشخاص، راجع، ص٨٦ ـ ٨٧. كذلك واجب الوجود (الله) لا يتصور أن يكون وجوده غير ماهيته، فإن الوجود إذا أضيف إلى الماهية يكون عرضاً، فلا يجب بذاته، وإلا ما احتاج إلى الإضافة، ولا يجوز أن تكون الماهية علة لوجود نفسها. فيلزم أن تكون الماهية قبل وجودها موجودة. وهذا محال، يراجع ص٩٩. كذلك يشير السهروردي في كتاب اللمحات، ص١٤٧، المنشور من قبل المصحح نفسه، طهران ١٣٩٧هـ، هو أن كل موجود غير ماهيته فوجوده ممكن، إذ لو وجب ما افتقر إلى إضافة إلى الماهية. ولو كانت الماهية علة لوجود نفسها، لكان لها قبل الوجود وجود، وهو محال، فما يجب وجوده لا يكون وجوده إلا عين ماهيته.

(*) في قراءة للناسخ على الحاشية (وأضاء).

(١) **الإنية This-Ness**: مصطلح فلسفي قديم، معناه تحقق الوجود العيني، ولغةً: لفظ محدث في العربية، يدل على تحقيق الوجود، يراجع مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص١١٧، ومنطقياً يعني الوجود الفردي المتعين مقابل الماهية، وصوفياً يدل على الذات العلية على أنها هي هي دون حاجة إلى بيان صفة، يراجع إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص٢٧. وزعم بعض المحدثين أن الإنية لفظ معرب عن كلمة (أين) اليونانية التي معناها (كان أو وجد) واختلفوا في ضبط هذه الكلمة، فقرأها بعضهم (آنية) كما في تعريفات الجرجاني، وهو خطأ، لأن (الآنية) نسبة إلى (الآن)، وقرأها بعضهم (أنية) نسبة إلى (أن) المخففة، وضبطها آخرون بـ (الأييَّة) و(الأينية) وهذا كله خطأ، لأن الأينية نسبة إلى الأين، والأييـة نسبة إلى أي. ونعتقد إن اشتقاق هذا اللفظ من (إنَّ) لا يمنع أن يكون بينه وبين (أين) اليونانية تشابه، يراجع للتفصيلات، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص١٦٩.

وإذا ما ذهبنا إلى نصوص الفلاسفة العرب المسلمين، نجد أن هذه اللفظة ترد عند الفيلسوف أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (ت ٢٥٢هـ/ ٨٧٣م)، في كتابه في الفلسفة الأولى، تحقيق أبو ريدة، ط٢، القاهرة (د.ت)، القسم الأول، ص٢٦، ما نصه «ولسنا نجد مطلوبنا من الحق من غير علة، وعلة وجود كل شيء وثباته الحق، لأن كل ما له إنية له حقيقة، فالحق اضطراراً موجود، إذن الإنيات موجودة». ويراجع نشرة أحمد فؤاد الأهواني لهذا الكتاب، بعنوان الفلسفة الأولى للكندي إلى المعتصم بالله، ط٢، بيروت ١٩٨٦، ص٨٥، ويعلق الأهواني على لفظة (إنية) حاشية٢، بقوله: إنية الشيء حقيقته وهي مصدر صناعي من لفظ (أن) التي تفيد علة الشيء. =

. . . .

= أما الفيلسوف الفارابي، فيذكر لفظة الإنية بقوله: إنية الشيء وجوده وذاته وجوهره، يراجع الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، بيروت ١٩٦٨، ص٤٥، أو هي كذلك عنده، هو ما وجوده الأكمل وهو ماهيته. يراجع الحروف، ص٦٠. أما ابن سينا، فيشير لها في كتابه رسالة في القوى النفسانية، دراسة وتحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ط١، القاهرة ١٩٥٢، ص١٥٠، (ضمن كتاب أحوال النفس لابن سينا)، كذلك في كتاب الإشارات والتنبيهات، دراسة وتحقيق سليمان دنيا، القسم الثاني، ط٢، القاهرة، ص٣٤٤ ـ ٣٤٥، بقوله: ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة، لا تبصر أجزاءها، ولا تتلامس أعضاؤها، بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما، في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء، إلا عن ثبوت إنيتها. كما يشير الفيلسوف الغزالي إلى الإنية في كتابه مقاصد الفلاسفة، نشرة سليمان دنيا، ص٢١١، فيقول بصدد الحديث عن واجب الوجود: هو أن لا يكون وجوده غير ماهيته، بل ينبغي أن تتحد إنيته وماهيته، إذ قد سبق إن الإنية غير الماهية، وأن الوجود الذي هو الإنية عبارة عن عارض للماهية.
أما ابن رشد فيقول: الإنية في الحقيقة في الموجودات هي معنى ذهني، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس، يراجع تهافت التهافت، نشرة موريس بويج، ص٣٠٢، أو الإنية شيء زائد على الماهية خارج النفس، وكأنه عرض، يراجع تهافت التهافت، ص٣٠٢، وهذا هو رأي الغزالي المبني على رأي ابن سينا كما يقول ابن رشد. في حين يشير شيخ الإشراق إلسهروردي المقتول، إلى الإنية في كتابه الألواح العمادية، ص٢١، بقوله: إن لفظة أنائية وتعني الإنية، كذلك يقول: وما من جزء من بدنك إلا وتنقصه الحرارة، أو تحلله بالكلية إلى بدل، وكذا المزاج والروح ولا إنانيتك لم تنتقص ولم تتبدل، فليست هي بمزاج ولا عضو ولا بشيء من عالم الأجرام، كما يشير في كتابه كلمة التصوف، ص٩٣، بقوله: فللجميع أنائية واحدة، وكل ما علم واحد، معلماً لغيره وكذا مشتهاه، وليس كذا، وإن انقسمت بعد الوحدة فهي جرمية، وقد عرفت استحالة هذا، كذلك يراجع ص١٢٨، من الكتاب نفسه. كما يشير الصوفي عبد الكريم الجيلي، في كتابه الإنسان الكامل في معرفة علوم الأواخر والأوائل، القاهرة ١٣١٦هـ، ص٥٩، عندما يتحدث عن الله فيربط ذلك، بـ(أنا) بقوله تعالى ﴿...إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٣٠﴾. أما الفيلسوف الصوفي محيي الدين بن عربي (٦٣٨هـ)، فيعرف الإنية الحقيقة بطريقة الإضافة، يراجع اصطلاحات الصوفية الواردة في كتاب الفتوحات المكية، في كتاب نظلة الجبوري، نصوص المصطلح=

. . . .

= الصوفي في الإسلام، بغداد ١٩٩٩، ص١٤٨. ولا بد من ذكر تعريف رأي الجرجاني في الإنية، بالرجوع إلى كتابه التعريفات، ص٢٧، إذ يقول: إنها تحقيق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية.

إن هذه النصوص التي أشرنا إليها تقودنا إلى أن الإنية تفيد تحقق الوجود العيني، لا الماهية، وأن التغاير بينها وبين الماهية، إنما يدرك بإشارة العقل لا بإشارة الحس، يراجع تعليق جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص١٧٠.

ولا بد من إتمام الفائدة بذكر رأي الفيلسوف الكندي، بصدد الإنية، إذ يقرن معنى الإنية بمعنى الفصل والخاصة، يراجع رسائل الكندي، ص١٢٩ ـ ١٣٠، ومثله الفارابي، فصوص الحِكَم، ص٦٨، كذلك، ابن سينا، الشفاء، المدخل، نشرة القاهرة، ص٤٦.

ولأهمية هذا الموضوع فلسفياً وفي فقه اللغة المقارن، نشير إلى أن الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، قد علق تعليقاً مطولاً على مصطلح الإنية الذي أشار إليه الكندي في رسالة في الفلسفة الأولى، ص٢٦ ـ ٢٩، من القسم الأول، ونص ما قاله أبو ريدة: الإنية مصطلح فلسفي قديم، يعرف مدلوله، وإن كان ضبطه بالشكل وأصله غير معروفين على التحقيق، فإذا تابعنا النسخة المطبوعة لكتاب الجرجاني وجدنا الكلمة مضبوطة هكذا (آنية)، وهي تدل عنده على الوجود العيني المتحقق أمام الحس، وذلك خصوصاً في مقابلة الماهية، أعني ما يعقل من الشيء، أما هذا الاصطلاح فهو غامض، وإن كان بعض مؤلفي العرب مثل أبي البقاء في كتاب الكليات، ص٧٦، يقول إنه مشتق من (إن)، التي تفيد في اللغة العربية التأكيد وتقوية الوجود، فالإنية إذن هي كون الشيء موجوداً وجوداً يستمد قوته من أنه واقع مشاهد، وربما بدا رأي أبي البقاء متكلفاً، ولكن نجد في لسان العرب لابن منظور (مادة إن)، أنه بحسب رأي النحويين القدماء قد تكون في كلمة (إن هاء مضمرة)، وذلك في مثل قول القرآن ﴿...إِنْ هَٰذَانِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طه: ٦٣]، على تقدير «إنه هذان لساحران»، وذلك في لغة بعض قبائل العرب. في حين يرى الدكتور عبد الرحمن بدوي (ت ١٩٩٩) أن رأي أبي البقاء تخليط، ويقول في كتابه الزمان الوجودي، ص٤ ـ ٥، إن من الظاهر أن الكلمة العربية (آنية) تعريب دقيق لمصدر الكينونة اليوناني، . . .، ولكن بدوي لم يبين لماذا اختير المصدر للتقريب وأنه حتى من حيث هو اصطلاح فلسفي الدلالة على الوجود غير مشهور عند اليونان. وإن كان العرب قد صاغوا كلمة (الكون) من كان، أفلا يجوز أن المترجمين قد أخذوا لفظ (إنية)من كلمة أين اليونانية، التي معناها عندهم كان أو وجد، وقد يكون هذا هو الأشبه بالصواب، وهو الذي يبرر ضبط الكلمة بالعربية=

= إنية بكسر الهمزة وتشديد النون وكسرها. وإذا كنا نلاحظ أن الكندي هنا يستعمل لفظ الإنية في الدلالة على ما يقابل الحقيقة، فهو يستعمل الماهية في معنى حقيقة الشيء في مواضع أخرى من رسائله، يراجع تعريف الفلسفة، في رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ق١، ص١٢٣.

أما الباحثة الفرنسية غواشون فقد جمعت في قاموسها للاصطلاح الفلسفي عند ابن سينا، باريس ١٩٣٨، ص٨ ـ ١١، مادة قيمة عن لفظ الإنـية عند ابن سينا، وإن كانت تتابع رأي أبي البقاء في الكليات في أن رسم اللفظة هو (أن)، بالرجوع إلى نصوص ابن سينا في النجاة والشفاء، يشير فيها أن (لا ماهية لواجب الوجود غير أنه واجب، وهذه الإنية).

ومن جانب آخر يوضح الدكتور جميل صليبا، حول هذا الاصطلاح ما نصه: وسواء أقلت الإنية نسبة إلى الأنا، أو الأنية نسبة إلى الوجود إلى (إن)، فإن جميع هذه الألفاظ تدل على تحقق الوجود، وجملة القول، إن الإنية هي تحقق الوجود العيني، ومعناها قريب من معنى الهوية، لأن الهوية هي التشخص، أو الوجود الخارجي، أو الماهية مع التشخص، وهي الحقيقة الجزئية، والفرق بين الإنية والماهية، أن الإنية تتضمن معنى الوجود، والماهية لا تتضمنه، والفرق بين الإنية والهذية، أن الهذية تدل على ما به يكون الشيء هذا الشيء لا غير، وكثيراً ما يجيء لفظ الإنية والهذية مبدأ التفرد الذاتي، يراجع المعجم الفلسفي، ج١، ص١، ويقارن، أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج١، ص٣١٣.

(١) **الهـوية Identity**: مصطلح فلسفي يفيد معنى حقيقة الشيء من حيث تميزه عن غيره، وتسمى أيضاً وحدة الذات، يراجع إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص٢٠٨، ويعرفها الجرجاني، الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق، يراجع التعريفات، ص١٤٠.

أما الفلاسفة فيشيرون إلى هذا المصطلح في مؤلفاتهم، فمثلاً أرسطو يشير إلى الهوية في مقالة الدال من كتابه الفلسفة الأولى (الميتافيزيقا)، يراجع تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، تحقيق موريس بويج، بيروت ١٩٦٧، ص٥٥٢ وما بعدها، يراجع كذلك، الفارابي، فصوص الحكم، نشرة ليدن ١٨٩٠، ص٦٦، فهي عند الفارابي من العوارض اللازمة وليست من جملة اللواحق التي تكون بعد الماهية، كذلك هوية الشيء هي عينه ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المتفرد له كل واحد، وقولنا: إنه «هو» إشارة إلى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك، يراجع الفارابي، التعليقات، حيدر آباد، الهند١٣٤٦هـ، ص٢١، والهو هو، معناه الوحدة والوجود، فإذا قلنا زيد كاتب، معناه زيد هو موجود=

. . . .

= كاتب، يراجع التعليقات، ص٢١.

في حين يرى ابن رشد في تفسيره لمصطلح الهوية عند أرسطو، ج٢، ص٥٥٧ - ٥٦٢. ما نصه: وينبغي أن تعلم أن اسم الهوية ليس هو شكل اسم عربي في أصله، وإنما اضطر إليه بعض المترجمين فاشتق هذا الاسم من حرف الرباط، أعني على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره، وهو حرف (هو) في قولهم زيد هو حيوان أو إنسان . . .، فلما وجدوا هذا الحرف بهذه الصفة اشتقوا منه هذا الاسم على عادة العرب في اشتقاقها اسماً من اسم، فإنها لا تشتق اسماً من حرف، فدل الاسم ما يدل عليه ذات الشيء، واضطر إلى ذلك كما قلنا بعض المترجمين، لأنه رأى أن دلالته في الترجمة على ما كان يدل عليه اللفظ الذي كان يستعمل في لسان اليونانيين بدل (الموجود) في لسان العرب، بل هو أدل عليه من اسم الموجود، وذلك أن اسم الموجود في كلام العرب لما كان من الأسماء المشتقة وكانت الأسماء المشتقة أنما تدل على الأعراض، خيل إذا دل به في العلوم على ذات الشيء، إنه يدل على عرض فيه كما عرض ذلك لابن سينا، فتجنب بعض المترجمين هذا اللفظ إلى لفظ الهوية، إذ كان لا يعرض فيه هذا العرض، ولو كان اسم الموجود يدل في كلام العرب على ما يدل عليه الشيء لكان أحق بالدلالة على المقولات العشر، من اسم الهوية، إذ كان هذا الاسم داخلاً في كلام العرب، لكن لما عرض لاسم الموجود هذا المعنى آثر بعضهم عليه اسم الهوية، ولذلك إذا استعمل هاهنا فينبغي ألا يفهم منه شيء من معنى الاشتقاق، وإن كان شكله شكل اسم مشتق، أعني اسم الموجود. وللهوية معانٍ عند ابن رشد، يحددها في هذا الكتاب، وفي كتاب تلخيص ما بعد الطبيعة، نشرة عثمان أمين، ص١١، فيقول:

(١) ـ تقال الهوية على عدد ما تقال عليه المقولات. لأن ما يدل عليه اسم الهوية إذا استقربت دلالته ظهر أنه مساوٍ لما تدل عليه ألفاظ المقولات.

(٢) ـ واسم الهوية يدل على ما يدل عليه قولنا في الشيء أنه صادق، أم كاذب .

(٣) ـ ويقال اسم الهوية واسم الموجود بالترادف على الموجود وخارج النفس بالفعل، والموجود بالقوة، ولهذا توجد الهوية التي بالفعل والتي بالقوة في الجوهر والصورة، فإنا نقول إن في الحجر صورة هرمس بالقوة والفعل، أما بالقوة فلأن طباعه أن يقبل صورة هرمس، وأما بالفعل إذا قبلها، يراجع كذلك د.حسن مجيد العبيدي، المصطلح الفلسفي عند ابن رشد، بحث منشور في مجلة دراسات فلسفية، بيت الحكمة، العدد٤، ٢٠٠١، ص٦٥ .

كما يحددها الفيلسوف الصوفي ابن عربي، أنها الحقيقة في عالم الغيب، يراجع=

الإمكانية[1]، وأنار بأنوار قمر عزته وجوه الكائنات ....

= اصطلاحات الصوفية الواردة في كتاب الفتوحات المكية، ضمن كتاب نظلة الجبوري، نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ص١٤٨.

وللهوية عند الفلاسفة عدة معانٍ أخرى منها التشخص والشخص نفسه والوجود الخارجي. ويسهم أبو البقاء في كتابه الكليات في تحديد معنى الهوية، فهي عنده تعني ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه، يسمى حقيقةً وذاتاً، وباعتبار تشخصه يسمى هوية، وإذا أخذ أعم من هذا الاعتبار يسمى ماهية، يراجع جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص٥٣٠.

والهوية صفة لموضوعين من موضوعات الفكر، إذا كانا رغم اختلافهما في الزمان والمكان متشابهين في كيفيات واحدة، وتسمى هذه الهوية بالهوية الكيفية أو الهوية النوعية، كما أن الهوية علاقة منطقية بين شيئين متحدين كالهوية الرياضية أو المساواة الجبرية التي تظل صادقة رغم اختلاف قيم الحروف التي تتقوم منها، كما في العلاقة الجبرية $(ب+ج)^{٢} = ب^{٢} + ٢ب ج + ج^{٢}$. يراجع صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص٥٣١.

(١) **الإمكانية** **Possibility**: لغةً مصدر أمكن إمكاناً، وهو مصدر أمكن الشيء من ذاته... والإمكان عند المتقدمين هو إظهار ما في القوة إلى الفعل، يراجع جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص١٣٤، أو كون الماهية بحيث تتساوى فيها نسبة الوجود والعدم يراجع إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص٢٢.

كما يقال عن الحادث أنه ممكن إذا كان من الممكن أن يوجد ومن الممكن أن لا يوجد وثمة نوعان من الإمكان، **الأول**: منطقي في ضوء قوانين المنطق، بمعنى أن هذه القوانين ليست كافية للحكم على شيء أنه موجود أو غير موجود. **والثاني**: إمكان فيزيائي، في ضوء قوانين الطبيعة، بمعنى أن هذه القوانين ليست كافية للحكم على شيء أنه يمكن أن يوجد أو لا يوجد، يراجع مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص٩٨ ـ ٩٩، والملاحظ أن أندريه لالاند، يتكلم عن الإمكان بعبارة العَرَض Contingence، ويعرفها أنها كلمة تتعارض مع الوجوب الضرورة، بكل المعاني، يراجع الموسوعة الفلسفية، ج١، ص٢١٩ ـ ٢٢٠

أما معناها العام عند أرسطو، يكون عرضياً، كل ما يجري تصوره بوصفه قابلاً للوجود، أو لعدم الوجود، في أي مجال، وبصرف النظر عن أي تحفظ كان، ومعناه المطلق يكون حدث مقبل، أو باختصار يكون مستقبل حادث، إذا استطاع هذا المستقبل مع بقاء كل الأشياء كما هي، أن يحدث أو لا يحدث، وبكلام آخر إن كان تحققه أو عدم تحققه ممكنين معاً في الوضع الراهن للأمور، يراجع كذلك، أرسطو، مقالة الدال، من كتاب الميتافيزيقا، ترجمة عبد الكريم المراق=

. . . .

= وجماعته، تونس ١٩٨٣، ص٦٨، (مصطلح العرض).

ويعرف الفيلسوف الفارابي الإمكان أنه من المعاني التي تتصور لا بتوسط تصور آخر قبلها، بل هي معاني واضحة في الذهن، وإن عُرفت بقول فإنما يكون على سبيل التنبيه عليها لا على سبيل أن يعرف بمعنى أظهر، يراجع الدعاوي القلبية، حيدر آباد، الهند ١٣٤٦هـ، ص٢٠. أما ابن سينا فيقول: والإمكان إما يعني به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعاً، فاعتبار الذات وحدها لا يخلو إما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود، أو مقتضياً لإمكان الوجود، أو مقتضياً لامتناع الوجود، يراجع النجاة، ص٢٦٢، وابن سينا يسمي إمكان الوجود، قوة الوجود، النجاة ص٢٧٩.

ويرى الفيلسوف ابن رشد، أن الإمكان هو كلي له جزئيات موجودة خارج الذهن كسائر الكليات، تهافت التهافت، ص١١٠. كذلك إمكانات الأشياء هي من الأمور اللازمة للأشياء سواء كانت متقدمة على الأشياء أو مع الأشياء، تهافت، ص٣٣، وأن الذي يتصف بالإمكان الذي يقابله الممتنع إنما يتصف بالإمكان من جهة ما هو بالقوة، تهافت، ص١٠٤، والفلاسفة لا يرون إمكان وجود شيء وعدمه على السواء في وقت واحد، بل زمان إمكان الوجود غير زمان عدمه، تهافت، ص٥٤.

ويصرح شيخ الإشراق السهروردي المقتول، في كتاب اللمحات، ص١٥٥، قالوا: إن كل حادث كان قبل الحدوث ممكن الوجود، والإمكان ليس قدرة القادر عليه، بل القدرة من توابع الإمكان، فيمكن حتى يقدر عليه، وليس الإمكان قائماً بذاته، وإلا ما انضاف إلى موضوع، فلما تحقق قبل الحادث فيكون في موضوع.

ويفصل الجرجاني القول في الإمكان في كتابه التعريفات، ص٢٦، فيقول: الإمكان عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم، وهو أما ذاتي: أي ما لا يكون طرفه المخالف واجباً بالذات، وإن كان واجباً بالغير، وإمكان استعدادي: ويسمى الإمكان ألوقوعي أيضاً، وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجباً بالذات ولا بالغير، ولو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال بوجه. وإمكان خاص: وهو سلب الضرورة عن الطرفين، نحو كل إنسان كاتب، فإن الكتابة وعدم الكتابة ليس بضروري له، وإمكان عام: وهو سلب الضرورة عن أحد الطرفين، كقولنا: كل نار حارة، فإن الحرارة ضرورية بالنسبة إلى النار وعدمها ليس بضروري، وإلا لكان الخاص أعم مطلقاً.

أما في الفلسفة الحديثة، فقد قال الفيلسوف الألماني ليبنتز (ت ١٧٢٤م): هو كون الشيء خالياً من التناقض المنطقي، وهذا هو الإمكان الذهني، أما=

الهيولانية[1]، ....

= الوجودي، هو ما تهيأت له ظروف تنقله من حيز العدم إلى حيز الوجود. وعند الفيلسوف الألماني كانت (ت ١٨٠٤م)، أن الإمكان من المقولات والقضايا، فهي عنده ممكنة وواجبة وضرورية، يراجع إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص٢٢. ويراجع للمزيد عن مصطلح الإمكان، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص١٣٥ وما بعدها، د. حسن مجيد العبيدي، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، ط١، بيروت ١٩٩٥، الفصل الثاني عن الهيولى.

(١) **الهيولى Hyle**: لفظ يوناني معناه الأصل والمادة، وهو معرب عنه، ينظر، الجرجاني، التعريفات، ص١٤١، كذلك، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص٥٣٦، يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص٢٤٨، إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص٢٠٨، ويرى الفيلسوف جان فال: أن لفظة هيولى ليست واضحة بما فيها الكفاية، ولهذا يقول: لسنا على يقين مما تعنيه هذه الكلمة عند اليونان، يراجع طريق الفيلسوف، القاهرة ١٩٦٧، ص١٢٥، ومن الجدير بالذكر أن مذهب أرسطو في الهيولى والصورة يطلق عليه المذهب الهيلومورفي، يراجع يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، القاهرة، ص١٧، ولفظة هيلو تعني الهيولى، ومورفة تعني الصورة، كذلك يراجع د. حسن مجيد العبيدي، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، ص٦٥.

وهذا الاصطلاح يرد ذكره عند الفلاسفة العرب المسلمين، فمثلاً يعرفها الكندي، هي قوة موضوعة لحمل الصور منفعلة، يراجع رسالة الحدود للكندي، ص١٩١، كذلك يشير الكندي إلى أن الفلاسفة تسمي الهيولى طبيعة، يراجع ص٢٠٣.

في حين يعرفها الفارابي، هي استعداد، واستعدادها هو نفس الهيولى، والهيولى معدومة بالعرض موجودة بالذات، يراجع التعليقات، ص٨، ص١٦، والهيولى قابلة فقط، وهي آخر الهويات واخسها، ولولا قبولها للصورة لكانت معدومة بالفعل، يراجع كتاب مسائل سأل عنها، نشرة ليدن ١٨٩٠، ص٩٩.

كما يحددها الفيلسوف ابن سينا، بقوله: يقال هيولى لكل شيء من شأنه أن يقبل كمالاً ما، وأمراً ليس فيه، يراجع رسالة الحدود، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، ص٢٤٥، كما يقال هيولى للمحل غير المتقوم بذاته بل بما يحله، المرجع نفسه، ص٢٤٥، ونعني بالهيولى العنصر، والعنصر محلاً هو بالقوة شيء ما يكون عنه، ولم نعن بالهيولى الجوهر المستكمل بكماله محله، وهذه الأشياء التي هي الهيولى والموضوع والعنصر والمادة والأسطقس والركن يقال بعضها مكان بعض، المرجع نفسه، ص٢٤٧، ويراجع ذات المعاني بنصها عند الغزالي، في كتابه الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي، ص٢٩١ وما بعدها. =

الذي أبدع[1] ....

= ويحددها الفيلسوف ابن رشد، في كتابه تفسير ما بعد الطبيعة، ج٢، ص٧٧٦، قائلاً: هي الشيء الموجود بذاته من غير أن يكون كيف ولا كم ولا غير ذلك من سائر هويات المقولات، والهيولى عند ابن رشد على مراتب، فمنها الأولى المطلقة وهي الهيولى غير المصورة، والتي هي المادة الأولى، وطبيعتها أنها لا توجد إلا بالصورة لأنها لو وجدت بغير الصورة لكان ما لا يوجد موجوداً، أي أنها أقرب إلى العدم بالعرض، والهيولى عنده بالقوة دائماً، وتعد القوة ظلاً لها، وهناك الهيولى الخاصة أو القريبة وهي التي يسميها بالهيولى المصورة، يراجع للتفصيلات، د. حسن مجيد العبيدي، العلوم الطبيعية عند ابن رشد، ص٦٦ ـ ٦٧.

كما يشير ابن رشد في كتاب تهافت التهافت، ص١٠٧، أن الهيولى هي علة الكون والفساد، وكل موجود يتعرى من هذه الطبيعة فهو عندهم غير كائن ولا فاسد. أما الهيولى عند الفيلسوف السهروردي المقتول، كما يشير إليها في كتابه الألواح العمادية، ص١٦، ذلك الجوهر الذي يتبدل عليه هذه الصورة، . . .، ونسبة الهيولى إلى الصورة كنسبة الحديد إلى السيف، وقد تسمى الهيولى باسم المادة والعنصريات. ويفهم من هذه النصوص التي ذكرنا، أن الهيولى جوهر لكن وجوده بالقوة دائماً، وفيه قوة الإمكان، يراجع تحديدنا لمصطلح الإمكانية حاشية ٦، كذلك يراجع للتفصيلات، معجم ابن سينا، من تحرير المستشرقة غواشون، ص٤١٣، كذلك، مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص٧٢٠.

(١) **الإبداع Creation**: في اللغة إحداث شيء على غير مثال سابق، أما في الاصطلاح الفلسفي: فهو إيجاد الشيء من لا شيء، وقيل تأسيس الشيء عن الشيء، والخلق إيجاد شيء من شيء. . .، والإبداع أعم من الخلق، ولذا قال الله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ وقال: ﴿...وَخَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ﴾ ولم يقل بديع الإنسان، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص١٣.

ويعرف الفيلسوف الكندي، الإبداع، هو إظهار الشيء عن ليس، يراجع رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي، ص١٩٠. أما الفارابي فيعرفه، إيجاد الشيء عن لا شيء، يراجع الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق ألبير نصري نادر، بيروت١٩٦٨، ص١٠٣، والإبداع هو إدامة تأسيس ما هو بذاته ليس، إدامة لا تتعلق بعلة غير ذات المبدع، يراجع الدعاوي القلبية، ص٤.

في حين يعرفه الفيلسوف ابن سينا، في رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي، ص٢٦٢، أنه اسم مشترك لمفهومين، **إحدهما**: تأسيس الشيء عن لا شيء ولا بواسطة شيء، **والثاني**: أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط وله في=

. . . .

= ذاته أن لا يكون موجوداً، وقد افقد الذي له من ذاته افقاداً تاماً، وذات المعنى نجده عند الغزالي في رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي، ص٢٨٩.

ويعرفه شيخ الإشراق السهروردي، في كتابه اللمحات، ص١٥٣، أنه عبارة عن وجود شيء عن غيره، بحيث لم يتوقف على غيره أصلاً من وقت ومادة، وهو أتم من الإحداث والتكوين وما يسبقه عدم، لا يستغني عن شيء من هذا القبيل.

ويتعلق بمصطلح الإبداع مصطلحات مثل الإحداث والخلق والتكوين، فالتكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادي، والإحداث أن يكون من الشيء وجود زماني، والإبداع أعلى رتبة منهما، وأقدم منهما، لأن المادة لا يمكن أن تحصل بالتكوين، والزمان لا يمكن أن يحصل بالإحداث، والإبداع أقرب منهما إلى الله.

أما الفلاسفة الذين يقولون بوحدة الوجود وعلى رأسهم الفيلسوف الصوفي ابن عربي، فإنهم لا يحتاجون إلى القول بالإبداع للعالم، يراجع جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص٣٢.

ومن الجدير بالذكر أن لفظة إبداع لم يرد ذكرها في مؤلفات ابن رشد بل يرد في كتابه مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، ط٣، القاهرة ١٩٦٩، ص١٥١، لفظ اختراع Invention، ويوردها كدليل لإثبات وجود العالم واختراع العالم، ومفاده أن جميع الموجودات في العالم مخترعة، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات. فإنا نرى أجساماً جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعاً أن ههنا موجداً للحياة ومنعماً بها وهو الله تبارك وتعالى، وأما السماوات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتر، أنها مأمورة بالعناية بما ههنا، ومسخرة لنا، والمسخر والمأمور مخترع من قبل غيره ضرورة، كذلك أن كل مخترع فله مخترِع، يراجع ص١٥٢، ويبدو من هذا الكلام لابن رشد، أن الاختراع يساوي الخلق وليس الإبداع. وللتفصيلات، يراجع أندريه لالاند، موسوعة الفلسفة، ج١، ص٢٣٥.

أما الفيلسوف صدر الدين الشيرازي، (ت ١٠٥٠هـ)، فيشير إلى الإبداع في كتابه الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مقدمة وتصحيح جلال الدين أشتياني، قم ١٣٨٢هـ، ص٢٧٦، فيعرفه: أنه صدور الوجود عن الواجب الحق بلا مشاركة جهة القابلية والتكوين وهو ما يتوقف على صلوح القابل، ولا بد في العناية من وجودهما جميعاً، كذلك، يراجع تعليقات ملا هادي السبزواري، على هذا النص، ص٤٧٤، إذ يقول: الإبداع الذي هو إخراج من الليس المحض إلى الأيس دفعة واحدة سرمدية، ولا انفعال العقل الكلي، فإنه ليس من مقولة أن ينفعل ويلاحظ هنا أن اصطلاح الأيس والليس هي من موضوعات الفيلسوف الكندي.

الجواهر العقلية القادسة النورانية، واخترع[1] الأنوار المجردة المقدسة الروحانية، وأنشأ بحكمته الباهرة المخلوقات الجسمانية، وأظهر بقوته القاهرة المصنوعات الجرمانية[2].

---

(١) **الاختراع Invention**: لقد تم في الحاشية السابقة تحديد معنى الإبداع، وتم التطرق إلى مصطلح الاختراع، ولكن الفلاسفة سوى ابن رشد لم يشيروا إلى هذا المصطلح في نصوصهم، ولكن أندريه لالاند في موسوعته الفلسفية، ج٢، ص٧٠٦، يشير إلى الاختراع، فيقول: له معنىً قديم وهو اكتشاف شيء خفي،ولم يحفظ هذا المعنى إلا في التعابير اللاهوتية، أما معناه الراهن فهو إنتاج توليف جديد للأفكار وبالأخص تركيب جديد لوسائل في سبيل غاية، ويساوي لالاند بين الاختراع والابتداع والابتكار، وأيضاً يكون الاختراع مقابل الاكتشاف، لأن الاكتشاف هو الاطلاع على الأشياء الموجودة سابقاً، أي المتقدمة في الوجود على معرفتنا بها، في حين الاختراع هو الإيجاد، أي إيجاد أشياء جديدة لم تكن موجودة من قبل، يراجع جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص٤٧.
ومن الجدير بالذكر أن التهانوي، في كتابه كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، ج٢، القاهرة ١٩٦٩، ص٢١٧، يذكر مصطلح الاختراع، ويحيل القارئ إلى لفظ الإبداع والتكوين، دون أي تفصيلات أُخرى، كما أن الجرجاني في التعريفات لم يذكر هذا المصطلح.

(٢) **الجرم (الجسم) Body**: اصطلاح فلسفي قديم، ذكره الفلاسفة في مباحثهم الطبيعية، وتحديده: (ماله ثلاثة أبعاد)، يراجع أرسطو، مقالة الدال، ترجمة عبد الكريم المراق، ص٤٦، ضمن مقولة الكم، كذلك يراجع تحديده عند الفلاسفة العرب المسلمين الكندي، رسالة الحدود، ص١٩٠. الفارابي، الدعاوي القلبية، ص٧ ـ ٨، كذلك، الفارابي، الرد على جالينوس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت ١٩٨٠، ص٤٤، ابن سينا، في معظم كتبه، ولاسيما الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، النجاة، الإشارات والتنبيهات، قسم الطبيعيات، عيون الحكمة، رسالة الحدود، ص٢٤٨. الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ورسالة الحدود، ص٣٤٦. إخوان الصفا، الرسائل، تحقيق خير الدين الزركلي، ج٣، ص٣٦٢، ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، بيروت ١٩٧٤، ص١٦٠، أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين، بغداد، ص٣٦٤، ابن رشد، السماع الطبيعي، نشرة الهند، ص٢٨، وتفسير ما بعد الطبيعة، ج٢، مقالة الدال، ص٥٩٧، السهروردي المقتول، الألواح العمادية، ص١٦، وهذا التحديد للجسم عند هؤلاء الفلاسفة لم يقبل به فلاسفة آخرون ومتكلمون، ولاسيما أبو بكر الرازي، يراجع س. بينس، مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة عبد الهادي أبو=

والصلاة على سباح البحار اللاهوتية[1]، وصاحب الديار

= ريدة، القاهرة ١٩٤٦، ص٤١، كذاك الفيلسوف أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة، حيدر آباد ١٣٥٨هـ، ج٢، ص٧، وسيف الدين الآمدي، المبين في ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي، ص٣٥٦، فضلاً عن المتكلمين من بعض المعتزلة والأشاعرة الذين يقولون بالجزء الذي لا يتجزأ، وهؤلاء الرافضون لتعريف الجسم عند الفلاسفة المشائيين، إنما يتابعون المذهب الذري اليوناني، الذي يعرف الجسم: أنه جوهر طويل عريض عميق، أي أن الأبعاد الجسمية قائمة فيه بالفعل، يراجع بشأن آراء المتكلمين المعتزلة، ابن متويه النجراني، كتاب التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق سامي نصر لطف، القاهرة ١٩٧٥، ص٤٧ ـ ٤٨، النيسابوري، أبو رشيد، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق معن زيادة، بيروت ١٩٧٩، علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، القاهرة ١٩٧٧، ص٤٧١، أبو ريدة، النظّام وآراؤه الكلامية الفلسفية، القاهرة ١٩٤٦، ص١١٥، وإن كان النظام يخالف رأي المعتزلة في تحديد معنى الجسم، ورأيه أقرب إلى الفلاسفة، كذلك، يراجع أحمد محمود صبحي، المعتزلة، الإسكندرية ١٩٨٢، ص٢١١ ـ ٢٣٩، وبصدد موقف الأشاعرة من الجسم، يراجع أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح ريتر، ط٢، فيسبادن١٩٦٣، ص٣٠١، عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، بيروت ١٩٧٨، موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، أنقرة ١٩٧٤، ص٢٠٠، أحمد محمود صبحي، الأشاعرة، الإسكندرية ١٩٨٢، ص٨٦، الإيجي، عضد الدين، المواقف في علم الكلام مع شرح الجرجاني، التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكتا ١٨٦٢، مج١، ص٢٥٦، ولكن رأي المتكلمين حول الجسم لم يقبل به أيضاً هشام بن الحكم من الشيعة والنظّام من المعتزلة وابن حزم الأندلسي وابن تيمية وتلميذه ابن القيم، يراجع للتفصيلات، محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآرؤه الكلامية الفلسفية، بيروت، ص٤٢١، كما يورد الفيلسوف الإشراقي شهاب الدين السهروردي، النقاش الفلسفي في الجسم في كتابه الألواح العمادية، ص٦ ـ ٧، ويراجع للتفصيلات، د. حسن مجيد العبيدي، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، ص ٣٦وما بعدها.

(١) **اللاهوت Theology**: مصطلح فلسفي لاتيني يقابله بالعربية علم الكلام، ويحدده لالاند في الموسوعة الفلسفية، ج٣، ص١٤٥٠، أنه علم الله، علم صفاته وصلاته بالعالم وبالإنسان، وهو على أنواع، منها: اللاهوت الموحى، وهو الذي يستند إلى كلام الله المحفوظ في كتب مقدسة، ومنها: لاهوت طبيعي، وهو الذي لا =

الناسوتية[١]، الواقف بحقائق الخفيات الجبروتية، والمطلع على دقائق الخبيات الملكوتية، وعلى آله العارفين بالأسرار[٢]. . . . .

= يعتمد إلا على الخبرة والعقل، ومنها: لاهوت فيزيائي، الذي يبرهن على وجود الله وحكمته بما يسود من نظام في العالم المادي، ومنها: لاهوت أخلاقي، وهو الذي يبرهن على وجود الله بغايات الإنسان الأخلاقية، ومنها: لاهوت وضعي، وهو علم الوثائق والآثار التي يقبلها اللاهوتيون مراجع لمحاجاتهم، مثلاً الكتاب المقدس. لهذا فعلم اللاهوت علم يبحث في وجود الله وذاته وصفاته ويقوم عند النصارى مقام علم الكلام عند المسلمين، ويسمى أثولوجيا، وعلم الربوبية، والإلهيات، يراجع إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص١٦٠.

ويعتقد مراد وهبة، أن أفلاطون أول من استعمل هذا المصطلح في كتاباته، ويقصد به أحاديث الشعراء عن الكون، يراجع المعجم الفلسفي، ص٥٧٦، كذلك، يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص١٩٣، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص٢٧٧.

ويبدو أن **النراقي** قد استعمل هذا المصطلح لشيوعه في الدوائر الفلسفية والكلامية في الشرق الإسلامي أيام زمانه، مما يعني أن هناك ترجمات لنصوص فلسفية غربية أو دوائر كلامية مسيحية مجاورة جغرافياً للمؤلف، فاستعمل هذا المصطلح وأدخله في كتابه هذا موضوع تحقيقنا، ولابد من بحث وتقصي عن الحوار الحضاري الذي كان يجري في تلك الدوائر الفلسفية في القرن الثامن عشر ميلادي/ الثالث عشر هجري.

(١) **الناسوت Humanity**: مقابل اللاهوت، وهو الجزء المادي المخلوق من الإنسان، وربما يطلق اللاهوت على الروح والناسوت على البدن، وربما يطلق اللاهوت على العالم العلوي والناسوت على العالم السفلي، وعلى السبب والمسبب، وعلى الجن والإنس يراجع جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص٢٧٧.

(٢) **السر Mystery**: السر هو الأمر الخفي وجمعه أسرار، وهو ما يكتمه الإنسان في نفسه، يراجع جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص٦٥٢، أو هو المستور والخفي الذي يتعذر فهمه وحله، يراجع إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص١١٦.

ويعرف الجرجاني، السر: ما تفرد به الحق عن العبد، كالعلم بتفصيل الحقائق في إجمال الأحدية وجمعها واشتمالها على ما هي عليه، وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو، يراجع التعريفات، ص٦٩. أما الفيلسوف الصوفي ابن عربي صاحب وحدة الوجود، فيعرف السر، سر العلم بإزاء حقيقة العالم به، وسر=

الغيبية[1]، والعالمين بالغيوب اللاريبيّة، الذين هم سادات البرية،

= الحال بإزاء معرفة الله فيه، وسر الحقيقة ما تقع به الإشارة، يراجع اصطلاحات الصوفية، ضمن كتاب التعريفات للجرجاني، ص١٤٦، وأما سر السر فهو ما انفرد به الحق عن العبد، ص١٤٩.

ويوضح لالاند تاريخ السر، فيقول: في الديانات القديمة جملة ممارسات وطقوس وعقائد تتعايش مع العبادة العامة، وهي شرعية، لكنها ذات طبيعة سرية ومحصورة بالمريدين، أما في اللاهوت المسيحي فهو معتقدات أنجلية منزلة ينبغي على المؤمن الاعتقاد بها لكنه لا يستطيع فهمها.

وأما في الفلسفة، فهي معنىً متخفٍ وراء رمز، بحسب قول الفيلسوف باسكال: كل الأشياء تخفي سراً ما، كل الأشياء هي حجابات تحجب الله، أو هي رمز يحجب معنىً خفياً، يراجع الموسوعة الفلسفية، ج٢، ص٨٤٧.

فضلاً عن ذلك فإن السر في الفلسفة يعني: الأمر الخفي الذي لا يستطيع العقل إدراك حقيقته، مثل سر الحياة، وسر المعرفة، وسر الذاكرة، ويطلق أيضاً على القلب، لأن القلب محل السر، والفرق بين السر والروح والقلب، أن السر محل الشهادة، والروح محل المحبة، والقلب محل المعرفة، . . .، وقد يطلق السر على المشكلة المستعصية على الحل، يراجع جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص٦٥٣.

ويشير شيخ الإشراق السهروردي المقتول، في كتابه كلمة التصوف، ص٩٣، إلى السر عند حديثه عن النفس الناطقة، فيقول: فالعاقل منك بريء عن الأبعاد ولوازمها، وسماه الحكيم (أرسطو) النفس الناطقة، والصوفي السر والروح والكلمة والقلب، فشرح الكلمة، أنها ذات ليس بجرم ولا بجرمية، قائمة لا في محل مدركة، لها التصرف في الجرم.

وفي هذه المناسبة نشير إلى أن هناك كتاب للعلامة الحلي، عنوانه الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحقيق د. صالح مهدي الهاشم، ط١، بيروت ٢٠٠٥. فليراجع في مضانه.

(١) **الغيب Nonattendance**: بحسب تحديد الفيلسوف الصوفي ابن عربي، هو كل ما سَره الحق منك لا منه، يراجع اصطلاحات الصوفية، ضمن التعريفات للجرجاني، ص١٤٨، والغيبة غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق لشغل الحس بما ورد عليه، المرجع السابق، ص١٤٥.

أما الجرجاني، فيعرفه: أنه غيبة القلب عن ما يجري من أحوال الخلق، بل من أحوال نفسه بما يرد عليه من الحق إذا عظم الوارد واستولى عليه سلطان الحقيقة، فهو حاضر بالحق غائب عن نفسه وعن الخلق، يراجع التعريفات، ص٩٣. =

وخلفاء الخليقة، **عليهم صلوات الله** مادامت السماوات والأرضون مبنية.

أما بعد، فيقول **طالب** المعارف الحقيقية وراصد الحقائق اليقينية **مهدي بن أبي ذر النراقـي**، نور الله قلبه بالأنوار العلية، وسلكه في مسلك الأرواح القدسية، **إني** لما بلغت في **كتاب جامع الأفكار وناقد الأنظار**(*)، الذي جمعت فيه جميع الأفكار المتعلقة بالإشارات من الشروح والحواشي، ورجحت ما كان مرجحاً عند خاطري الفاتر، وحققت ما كان حقاً لدى فهمي القاصر، **إلى مسألة الوجود**[1]، التي هي **قرة عيون** أرباب التجريد، وزبدة فنون أصحاب التفريد، رأيت أن أُقرر لها رسالة منفردة، وأذكر فيها جميع ما يتعلق بها، وذلك لأن هذه المسألة من أعلى المقاصد **الإلهية**، وأسنى المطالب الحكمية، وهي

= والغيب أنواع منها: الغيب المكنون والغيب المصون، وهو السر الذاتي، وكنهه الذي لا يعرفه إلا هو، ولهذا كان مصوناً عن الأغيار ومكنوناً عن العقول والأبصار، المرجع نفسه، ص٩٣.

والغيب بالمعنى الفلسفي، ما يتجاوز البرهان العقلي، وذلك باعتبار العقل معياراً مطلقاً للبرهان، وفي مجال العقيدة مناقض للإيمان بالغيب، يراجع مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص٤٨٦.

(*) يشير الدكتور مهدي محقق، محقق كتاب النراقي شرح إلهيات الشفاء لابن سينا في مقدمته للكتاب، طهران ١٩٨٦، ص٣٦-٣٧، وبالاستناد إلى كتاب الذريعة إلى تصانيف الشيعة، لمؤلفه أغا بزورك الطهراني، ج٥، ص٤١، إلى أن كتاب جامع الأفكار وناقد الأنظار في إثبات الواجب تعالى للمولى مهدي بن أبي ذر النراقي، هو أكبر كتاب ألف في إثبات الواجب وصفاته الثبوتية والسلبية، لم يوجد له نظير في بابه، يقرب من خمسة وثلاثين ألف بيت (=سطر)، فرغ منه في كاشان في ربيع الأول ١١٩٣ هجرية. . . .، ومبيضة الكتاب موجودة في مكتبة السيد محمد المشكاة وهو أستاذ بجامعة طهران. وقد صدرت له طبعة محققة بقلم مجيد هادي زادة، قم.

(١) سيتم تحديد معنى الوجود في الحاشية (٢١) من هذه المقدمة.

الوجهة الكبرى لطالب المطالب العالية[1]، والغاية العظمى لباحث المباحث المتعالية.

كيف لا؟!. ودركها لدرك سائر المعارف أقرب الوسائل، والجهل بها مستلزم للجهل بأكثر المسائل، فكم مسألة من المسائل يؤول إليها، ورب معرفة من المعارف يبتنى عليها[2].

ولذا ترى **عرفاء الأمصار وحكماء الأقطار**، قد بذلوا جهدهم في استخراج فروعها ومتعلقاتها، واستفرغوا وسعهم في استنتاج[3] الناتج من

---

(١) يقصد النراقي **بالمطالب العالية** والمباحث المتعالية، هي المطالب التي تخص موضوعات العلم الإلهي ومباحث ما بعد الطبيعة، ولهذا فإن مباحث كتابه موضوع تحقيقنا هنا، تدور على الوجود والماهية أساس مباحث ما بعد الطبيعة.

واستعمال مصطلح المطالب العالية، قد ورد ذكره من قبل عند الفلاسفة والمتكلمين في الفلسفة الإسلامية، فمثلاً نجد الفيلسوف واللغوي المعروف ابن السّيد البطليوسي الأندلسي (ت ٥٢١هـ)، ألف كتاباً بعنوان الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة، مطبوع في أسبانيا، بعناية المستشرق آسين بلاثيوس عام ١٩٤٠، وطبع في القاهرة ١٩٤٦، بعناية محمد الكوثري.

أما الفيلسوف والمتكلم الكبير فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) فقد ألف كتاباً كبيراً وسمه المطالب العالية في العلم الإلهي، وهو المسمى في لسان اليونانيين باثولوجيا وفي لسان المسلمين علم الكلام أو الفلسفة الإسلامية، ونشر الكتاب بتحقيق أحمد حجازي سقا، ط١، القاهرة ١٩٨٧، ويبدو أن عنوان كتاب الرازي وأجزائه وفصوله ومطالبه قد اعتمدها النراقي في مباحث كتاب قرة العيون.

(٢) النراقي يريد أن يبين أن موضوعات ما بعد الطبيعة والعلم الإلهي (= الميتافيزيقا) هي التفلسف الحقيقي، وأن من لا يدركها ويجهل بها فلا يعدّ من ضمن المتفلسفين.

(٣) **الاستنتاج Inference**: هو انتقال الذهن من قضية مسلمة أو أكثر إلى قضية أو قضايا أخرى مترتبة عليها، وهو ضربان: مباشر، وهو الذي ينتقل فيه الذهن مباشرة من قضية إلى أخرى كما هو الحال في عكس القضايا والتناقض، واستنتاج غير مباشر، وهو المستعمل في القياس، يراجع إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص١٣.

مسلماتها[١] ومقدماتها[٢] وقد وقع فيها التخالف[٣] في مواضع متعددة، وحصل فيها التنازع في مواضع متكثرة.

ولذا التزمنا أن نذكر في هذه الرسالة جميع ما يتعلق بهذه المسألة، ونجعل لكلٍّ مبحث عنوانه على حدة، ونذكر آراء الطوائف في كل واحد مما يتعلق بها، ونحقق الحق ونبطل الباطل. ثم نأتي بمبحث على حدة لأخَذ النتيجة من المباحث السابقة عليه، وهو الذي استقر رأينا عليه، **وسميتها قرة العيـون**[*]، وأسأل الله التوفيق لإتمامها وإتمام أصلها، ورتبتها على أربعة عشر مباحث.

المبحث الأول: في نقل الخلاف الذي وقع في حقيقة الوجود[٤]، وفي أن موجودية الأشياء بماذا؟

---

(١) **المسلمة Presupposition**: وهي نقطة البداية في البحث أو البرهان أو في المناقشة، وبهذا المعنى يقول الفيلسوف هيجل: ليس في إمكان الفلسفة أن تسلم مقدماً بموضوع معين أو منهج محدد، يراجع يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص٢١٤.

(٢) **المقدمة Premise**: قول يجب شيئاً لشيء أو يسلب شيئاً عن شيء، جعلت جزء قياس، يراجع ابن سينا، النجاة.

(٣) **التخالف Deference**: وهو ضد الاتفاق، والفرق بينه وبين الخلاف، أن الاختلاف يستعمل في القول المبني على دليل، في حين الخلاف لا يستعمل إلا فيما دليل عليه، والاختلاف عند المتكلمين هو كون الموجودين غير متماثلين وغير متضادين يراجع جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص٤٧.

(*) إن تسمية النراقي لكتابه هذا موضوع تحقيقنا هي هذه، لكنا اجتهدنا فأسميناها قرة العيون في الوجود والماهية، لأن مباحث الكتاب تدور حول هذين المصطلحين حصراً، فضلاً عن أن المبحث الذي سيقرر فيه النراقي موقفه من الوجود والماهية هو المبحث الأخير من كتابه هذا.

(٤) **الوجود Existence**: مقابل العدم، وهو بديهي لا يحتاج إلى أي تعريف، إلا من حيث إنه مدلول للفظ دون آخر، فيعرف تعريفاً لفظياً يفيد فهمه من ذلك اللفظ، لا تصوره في نفسه، مثال ذلك، تعريف الوجود بالكون أو الثبوت أو التحقق أو الحصول أو الشيئية أو غير ذلك من أقسام الوجود، يراجع جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص٥٥٨. =

. . . .

= وسبب عدم تعريف الوجود أو تحديده يعود لطبيعة التعريف، لأن كل تعريف يكون بواسطة الجنس الأقرب والفرق النوعي، والوجود ليس نوعاً لجنس، لأن فكرة الوجود أعم فكرة موجودة، وخارج الوجود لا يوجد شيء، وفكرة الوجود هي أيضاً غاية في البساطة، يراجع ألبير نصري نادر، الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا، بغداد ١٩٥٢، ص١٠٠.

فضلاً عن أن الوجود ليس له رسم، إذ هو أبسط المعاني وأعمها، فلا جنس فوقه يُعرف به، ولا فصل نوعي يميزه من حيث إن كل ما يعرض للوجود فهو وجود، وأما الرسم فيكون ما هو أبين بالمرسوم، وما من معنى أبين وأوضح من معنى حتى يرسم به، يراجع يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص٢٥١، ويقارن، مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص٧٣١، كذلك، عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، القاهرة، ج٢، ص١٥٢٦، كما يورد الحفني قول الفيلسوف هيجل عن الوجود، أنه اللاتحدد الخالص، ومن ثم لا يمكن التفكير به، لأنه سيكون تفكيراً في خواء أو في عدم، بمعنى أصح، ولأنه يعلو على كل المتقابلات والمقولات، سمي متعالياً.

ويذهب إلى هذا القول الفيلسوف الإشراقي السهروردي المقتول، في كتابه اللمحات، ص١٣٥، فيقول: إن الوجود لا جزء له ولا أعم منه، فلا جنس له ولا فصل ولا حد له، ولا أظهر منه، فلا رسم، وتعريفه بالمنقسم إلى القديم والحادث ونوعه، أو أنه يصح ما يصح الخبر عنه ونحو ذلك، فبعضها مأخوذ في حقيقته، وبعضها الوجود كلفظة ما، وغيره. يراجع للمزيد، الأيجي، المواقف في علم الكلام، بيروت، ص٤٣.

وإذا ما جئنا إلى مسألة تناول الوجود في تاريخ الفلسفة، نجد أن مسألة الوجود قد شغلت ولا تزال تشغل بال كل مفكر متفلسف، ولا شك أنها من أعوص المشاكل العلمية والفلسفية، فلغز الوجود حير أكبر العقول في التاريخ، يراجع مقدمة ألبير نصري نادر، لكتاب مدني صالح، الوجود، بحث في الفلسفة الإسلامية، بغداد ١٩٥٥، ص(أ).

فمثلاً يذكر أرسطو معنى الوجود في مقالة الدال من كتابه الميتافيزيقا، ص٣٢، من نشرة المراق، إذ يقول: إن الوجود يقال بالعرض وبالذات، فبالعرض عندما نقول مثلاً إن الإنسان هو موسيقي، أو أن الموسيقي هو إنسان، . . .، أو أن الأبيض هو موسيقي، فإن هاتين العبارتين تعنيان أن المحمولين هما عرضان لنفس الموضوع الموجود، وأما الوجود بالذات فله كل المعاني التي تشير إليها أصناف المقولات، لأن معاني الوجود مساوية لهذه المقولات. ويقابل الوجود اللاوجود، =

. . . .

= فالأول صادق والثاني غير صادق، والوجود واللاوجود يعنيان أيضاً الوجود بالقوة وطوراً الوجود بالفعل، بالنسبة لمختلف أصناف الوجود التي تحدثنا عنها.

أما الفلاسفة المسلمون فعندما يشيرون إلى الوجود يذكرون مصطلح (الأيس)، وأبرز هؤلاء الفلاسفة هو الفيلسوف أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، وتعني عنده (الأيس) معنى الوجود، في مقابلها (الليس) التي تعني العدم، وهذا ظاهر في استعمال اللفظ عند تعريفه للإبداع، أنه: تأيس الأيسات عن ليس، أو إظهار الشيء عن ليس، يراجع رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي، ص١٩٠، ويعلق الدكتور عبد الهادي أبو ريدة على هذا الاستعمال للمصطلح عند الكندي بقوله: إن كلمة (أيس) كلمة عربية قديمة، غير أن علماء العربية كانوا يعرفون أن (أيس) بالنسبة للشيء تستعمل بمعنى (حيث هو)، في حالة كينونته ووجده، أعني وجودنا له، وأن (ليس) بمعنى (حيث لا هو)، وهم يستشهدون بقول الفراهيدي، من قول العرب: جيء بالشيء من حيث أيس وليس. أي لابد أن تأتي به من حيث هو موجود أو غير موجود. وإن كان الكندي يستعمل (الأيس) بمعنى الوجود والموجود ويستعمل (ليس) بمعنى العدم والمعدوم، فلا مبرر لأن نتلمس أصلاً غير عربي لكلمة (أيس) مادام اللغويون والمؤلفون في الاصطلاحات كالخوارزمي الكاتب في مفاتيح العلوم، القاهرة ١٣٤٢هـ، ص١٨، يعتبرون أنها الأصل، وأن كلمة (ليس) ترجع إليها بطريق النفي، وأن الكندي يستعمل (أيس وليس) استعمالاً جارياً بمعنى الموجود والمعدوم، يراجع رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول، ضمن رسائل الكندي، ط٢، القاهرة، ص١٣٤، حاشية ٢.

أما الفيلسوف الفارابي فيشير إلى لفظ الوجود في مؤلفاته، فيقول في كتاب الحروف، ص١٧، إن الوجود هو الماهية أو جزء الماهية، وكل ما كانت ماهيته غير منقسمة فهو إما أن يكون موجوداً لا يوجد، وإما أن يكون معنى وجوده، أنه موجود شيئاً واحداً ..، ويشير في كتاب التعليقات، ص١٠، أن الوجود لا يقُوّم بما يطرأ ولا يكون غير مفارق، وفي كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، نشرة ألبير نصري نادر، بيروت ١٩٥٩، ص٣١، يقول: إن الحق يساوي الوجود، أما في كتابه فصوص الحكم، ص٦٦ ـ ٦٧، فيقول: إن الوجود هو من جملة العوارض اللازمة وليس من جملة اللواحق التي تكون بعد الماهية.

أما ابن سينا فيشير إلى مصطلح الوجود في معظم كتبه ولاسيما الشفاء، قسم الإلهيات، والنجاة، من ص٢٣٥ وما بعدها، والإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، الإلهيات، من نشرة سليمان دنيا، وفي عيون الحكمة، ولكن الملاحظ أن ابن سينا يهتم بتقسيم الوجود وأحكامه دون أن يحدد معنى الوجود، وهو بهذا=

. . . .

= يؤمن أن الوجود لايمكن تحديده ولا تعريفه، مثله مثل الفلاسفة السابقين عليه واللاحقين له، إذ يقول في الإلهيات من الشفاء، ص٢٩، إن الموجود والشيء معانيهما ترتسم في النفس ارتساماً أولياً، ليس ذلك الارتسام مما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها، كما يقول في النجاة، ص٢٣٦، وانقسام الموجود إلى المقولات يشبه الانقسام بالفصول، وإن لم يكن كذلك، وانقسامه إلى القوة والفعل، والواحد والكثير، والقديم والحادث، والتام والناقص، والجوهر والعرض، والعلة والمعلول، وغيرها.

إن هذا التقسيم للوجود قد أخذ به من بعد ابن سينا الغزالي، يراجع مقاصد الفلاسفة، ص١٣٣، دون أن يذكر أن الوجود لا حدّ له. في حين يشير ابن رشد في مقالة الدال من تفسير ما بعد الطبيعة، ج٢، ص٥٥٢، إلى أن الموجود يقال على الهوية وعلى الواحد في حين لم يضع لمصطلح الوجود أي تحديد في هذه المقالة، بل استبدل المصطلح بمصطلح آخر هو القول في الهوية، وعند مقارنة ما ذكره ابن رشد لنص أرسطو، مقالة الدال، مصطلح الوجود، نجد أنه يعني هذا التحديد دون غيره، ولكن الجدير بالملاحظة والواجب ذكره، أن ابن رشد يتوقف في شرحه لمعنى الهوية عند مصطلح الوجود، يراجع ما ذكرناه عن معنى الهوية، في حاشية (٥) من تعليقاتنا على مقدمة النراقي.

إذ يشير ابن رشد أن اسم الموجود في كلام العرب لما كان من الأسماء المشتقة وكانت الأسماء المشتقة إنما تدل على الأعراض، خيل إذا دل به في العلوم على ذات الشيء، إنه يدل على عرض فيه، كما عرض ذلك لابن سينا، فتجنب بعض المترجمين هذا اللفظ إلى لفظ الهوية، إذ كان لا يعرض فيه هذا العرض، ولو كان اسم الموجود يدل في كلام العرب على ما يدل عليه الشيء لكان أحق بالدلالة على المقولات العشر من اسم الهوية، إذ كان هذا الاسم داخلاً في كلام العرب، لكن لما عرض لاسم الموجود هذا المعنى آثر بعضهم عليه اسم الهوية، يراجع تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الدال، ص٥٥٧ ـ ٥٥٨، أما في كتابه تلخيص ما بعد الطبيعة، نشرة عثمان أمين، ص٩، فيقول: إن الموجود في الفلسفة من المعاني المنقولة، فإن المعنى الذي يدل به عند الجمهور غير الذي يدل به هاهنا، إذ كان عند الجمهور على حاله ما في الشيء كقولهم وجدت الضالة،...، وقد ظن بعضهم أنه يدل على عرض في الشيء لا على ذاته، إذ كان عند الجمهور من الأسماء المشتقة وليس ينبغي أن يلتفت إلى ذلك، بل يجب أن يفهم منه هاهنا، إذا أردنا به الدلالة على الذات،...، ولهذا نجد بعضهم قد ظن أن اسم الموجود المنطلق على الصادق أنه بعينه المنطلق على الذات، وكأن ابن رشد يوجه نقده=

. . . .

= لفلسفة ابن سينا. حول اعتبار أن الوجود عرض للماهية، وهو ما سنجده أيضاً في مباحث النراقي في كتابه قرة العيون في الوجود والماهية، فضلاً عن ذلك يرفض ابن رشد أن يقال الوجود على العرض، ويتهم من يقول ذلك بالجهل، لأن الموجود يقال هاهنا على غير المعنى الذي يقال هناك، فلو كان عرضاً وهو هنا يرد على ابن سينا، فلا يخلو الأمر من شيئين، إما أن يكون ذلك العرض من المعقولات الثواني، أو أن يكون من المعقولات الأول، وابن رشد يعتقد أن اسم الوجود يطلق على الصادق، وهو خلاف معنى الوجود أن يطلق على معنى الذات، وهو برأيه بديهي، ولكن ابن سينا بنظره يأتي بكثير من الأشياء من عند نفسه، يراجع تلخيص ما بعد الطبيعة، ص١٠ ـ ١١.

كما يوضح ابن رشد هذا المعنى في كتابه تهافت التهافت، ص٧٩٧، قائلاً: الوجود يقال على معنيين، **أحدهما**: ما يدل عليه اسم الصادق، **والثاني**: ما يتنزل من الموجودات منزلة الجنس. والوجود الذي يتقدم في معرفتنا العلم بماهية الشيء هو الذي يدل عليه الصادق، والوجود في كل شيء هو غير الماهية، ص٣٩٢، وص٣٨٤، ويكرر ذات القول عن موقفه من ابن سينا متهماً إياه بالتغليط في تحديد طبيعة الوجود، فيقول: أما الوجود عند ابن سينا فهو عرض لاحق للماهية، والقول في هذا باطل، لأن الوجود هو صفة هي الذات بعينها، أما قول القائل أن الوجود أمر زائد على الماهية وليس يتقوّم به الموجود في جوهره فقول مغلط جداً، يراجع كذلك، التهافت، ص٣٠٣، ٣٠٤، ٣٣١، ٣٨٥، ٣٩١، وللمزيد يراجع بحثنا، المصطلح الفلسفي عند ابن رشد، مجلة دراسات فلسفية، بيت الحكمة، بغداد، العدد٤، السنة ٢٠٠١، ص٦٤.

كذلك يقال الوجود عند ابن رشد على أنحاء، هي: أحدها على كل واحد من المقولات العشر، ...، ويقال على الصادق، وهو الذي في الذهن على ماهو عليه في خارج الذهن، كقولنا هل الطبيعة موجودة؟. وهل الخلاء موجود؟. ويقال على ماهية كل ماله ماهية وذات خارج النفس سواء تصورت تلك الذات أم لم تتصور، يراجع تلخيص ما بعد الطبيعة، ص٨.

ويبدو أن ابن رشد يسير في الاتجاه الطبيعي لا الميتافيزيقي في نظرته للوجود وتحديده، وهو بذلك يخالف الموقف الفيضي في الفلسفة الإسلامية المتمثلة بالفارابي وابن سينا، باعتبار أن الوجود عندها لاحق للماهية ومن أعراضها.

في حين نجد أن الفلسفة الصوفية عند ابن عربي تُعرف الوجود أنه وجدان الحق في الوجد، يراجع اصطلاحات الصوفية في كتاب الجرجاني، ص١٤٥. كما يغيب أي تحديد فلسفي للوجود في كتاب التعريفات للجرجاني، يراجع ص١٣٦. =

. . . .

= وبصدد موقف الفيلسوف اللاهوتي توما الأكويني (ت ١٢٧٤م) من الوجود، يراجع كتاب الوجود والماهية، ترجمة بولس مسعد، بيروت، ص٣٤، وهو يتابع مقولة الوجود كما ذكرها أرسطو في مقالة الدال معتمداً على فهم ابن سينا وابن رشد في هذا الاتجاه، وفي هذا السياق ولتمام الفائدة نورد هنا ما قاله جميل صليبا عن الوجود، يراجع المعجم الفلسفي، ج٢، ص٥٥٨، قائلاً: إذا أردنا توضيح الوجود نستطيع أن نميزه عن غيره بما يلي:

(١) ـ إن الوجود هو كون الشيء حاصلاً في نفسه، مع أنه لا يكون معلوماً لأحد، فوجوده بذاته مستقل عن كونه معلوماً.

(٢) ـ إن الوجود هو كون الشيء حاصلاً بالتجربة، إما حصولاً فعلياً، فيكون موضوع إدراك حسي أو وجداني، وإما حصولاً تصورياً فيكون موضوع استدلال عقلي.

(٣) ـ إن الوجود هو الحقيقة الواقعية الدائمة أو التي نعيش فيها، وهذا المعنى هو المقابل للحقيقة المجردة.

(٤) ـ الوجود ينقسم إلى وجود خارجي ووجود ذهني، فالوجود الخارجي عبارة عن الشيء في الأعيان وهو الوجود المادي، والوجود الذهني عبارة عن كون الشيء في الأذهان وهو الوجود العقلي أو المنطقي.

(٥) ـ والوجود عند الفلاسفة المدرسيين مقابل للماهية، لأن الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء، والوجود هو التحقق الفعلي، وكون الشيء حاصل في التجربة غير كونه ذا طبيعة معقولة.

(٦) ـ ومن الفلاسفة من يقول: إن وجود الشيء زائد على ماهيته كابن سينا الذي يرى أن الوجود عرض في الأشياء ذوات الماهيات المختلفة محمول عليها خارج عن تقويم ماهيتها، يراجع منطق المشرقيين، ص٢٢ ـ ومنهم من يقول إن وجود كل شيء عين ماهيته، وهو رأي ابن رشد.

(٧) ـ وجملة القول: إن وجود الماهيات وجود ذهني، ووجود ماله ماهيته وذات خارج النفس وجود مادي، سواء تصورت تلك الذات أم لم تتصور.

أما الفلاسفة المحدثين والمعاصرين وغيرهم، وبحسب مدارسهم الفلسفية التي ينتمون إليها، فمثلاً المثالية، تقول: لا توجد أشياء بذاتها، بل هناك موجودات عقلية، أعني موضوعات للفكر، فوجود الأشياء هو عبارة عن شعورنا بها (باركلي)، أما أتباع المذهب الوجودي فيقولون: إن الأشياء موجودة حقيقةً خارج الفكر، وهي موجودة بذاتها، ولكن أتباع الفلسفة الظواهرية يشكون في وجود العالم الخارجي ويضعونه بين قوسين، يراجع ألبير نصري نادر، الميتافيزيقا، ص١٠٠.

والوجود علم يسمى علم الوجود أو الانطولوجيا Ontology، وهو قسم من=

المبحث الثاني: في أن الوجود المطلق[1] ثبوته[2] وتصوره[3] بديهي[4] ....

= الفلسفة، وهو يبحث في الموجود في ذاته مستقلاً عن أحواله وظواهره، أو هو علم الموجود من حيث هو موجود، وهذا هو تعريف أرسطو للميتافيزيقا، ومثله الفارابي والكندي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من الفلاسفة المسلمين.
أما أندريه لالاند، فيحدد الوجود، أنه فعل الكون في كل المفاهيم التي تستعمل فيها الكلمة على الإطلاق، يراجع موسوعة الفلسفة، ج١، ص٣٨٧.
ولابد من إيراد رأي الفيلسوف هيجل في معنى الوجود، إذ ربط مقولة الوجود في تاريخ الفلسفة ببارمنيدس بصفة خاصة، والذي ذهب إلى أن الوجود يستبعد السلب أو النفي والتعين والصيرورة، ونفي الوجود هو على وجه الدقة اللاوجود، غير أن هيجل يستخدم بطريقتين رئيسيتين، **الأولى**: يقال فيها الوجود مقابل الماهية والفكرة الشاملة، وهو يشير إلى أول قسم من أقسام المنطق الرئيسية الثلاثة (نظرية الوجود)، أعني السمات السطحية المباشرة للأشياء سواء الكيفية أو الكمية معاً، **والثانية**: فيشير إلى الوجود الخالص، فالوجود هو البداية المناسبة طالما أنه لا يتضمن أية تعقيدات داخلية. يراجع ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، ص٩٧.

(١) **الوجود المطلق Existence Absolute**: الوجود المطلق يذكره ابن سينا عند إشارته لتعريف الإبداع فيقول: والمفهوم الثاني أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط، وله في ذاته أن لا يكون موجوداً وقد أُفقد الذي من ذاته إفقاداً تاماً، يراجع رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي، ص٢٦٢، كذلك، الغزالي، رسالة الحدود، المصدر السابق، ص٢٨٩.

(٢) **الثابت Constant**: ضد المتغير، فكل شيء لا تتغير حقيقته بتغير الزمان فهو شيء ثابت، ويطلق الثابت على الموجود، أو على الأمر الذي لا يزول بتشكيك المشكك، يراجع جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص٣٧٣.

(٣) **التصور Conception**: تصور الشيء، تخيله، وتصوره له، الشيء صارت له عنده صورة، والتصور عند علماء النفس هو حصول صورة الشيء في العقل، وعند المناطقة هو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص٣٨.

(٤) **البديهي Axiom**: هو الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب سواء احتاج إلى شيء آخر من حدس أو تجربة أو غير ذلك، أم لم يحتج، فيرادف الضروري، وقد يراد به ما لا يحتاج بعد توجه العقل إلى شيء أصلاً، فيكون أخص من الضروري، كتصور الحرارة والبرودة، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص٣١.

وفي أنه مشترك[1] معنوي.

المبحث الثالث: في أن الوجود[١ظ][*] المطلق زائد على الماهية[2].

المبحث الرابع: في أن الوجود مقول على أفراده بالتشكيك[3].

المبحث الخامس: في أن الوجود المطلق ليس جنساً[4] لما تحته.

المبحث السَّادس: في إثبات أن للوجود حقيقة[5] . . . . . .

---

(١) **المشترك Combined**: عبارة عن لفظ واحد يدل على أشياء فوق واحد، باعتبار جهة واحدة، كلفظ العين ونحوه، يراجع الآمدي، المبين في ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ضمن المصطلح، ص٣١٧.

(*) يعني حرف (ظ)، ظهر ورقة المخطوط.

(٢) يرسم النراقي دائماً لفظة الماهية في مخطوطة القرة هكذا (المهية) وقد رسمناها على وفق الرسم المعمول في هكذا كلمات بحسب المعجم اللغوي هكذا (الماهية)، وفي هذا المبحث سيدرس النراقي رأي الفلاسفة والمتكلمين في موضوع الوجود والماهية، وهل الوجود عرض من أعراضها أم لازم من لوازمها، وهل هو فعلاً زائد على الماهية؟

(٣) **التشكيك Analogy**: اتفاق من وجه واختلاف من وجه، وهذا المعنى وارد في الفلسفة الإسلامية وعند القديس توما الأكويني، يراجع يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص٥٣. والتشكيك يكون بالأولوية وهو اختلاف الأفراد في الأولوية وعدمها، كالوجود فإنه في الواجب أتم وأثبت وأقوى منه في الممكن، أو يكون التشكيك بالتقدم والتأخر، وهو أن يكون حصول معناه في بعضها متقدماً على حصوله في البعض، كالوجود أيضاً، فإن حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن، أو يكون التشكيك بالشدة والضعف، وهو أن يكون حصول معناه في بعضها أشد من البعض أيضاً، فإنه في الواجب أشد من الممكن، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص٣٨.

(٤) **الجنس Genus**: كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في ما هو من حيث هو كذلك، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص٤٨، الآمدي، المبين، ص٣١٩.

(٥) **الحقيقة Truth**: حقيقة الشيء الثابت قطعاً ويقيناً، يقال حق الشيء إذا ثبت، وهو اسم مشترك للشيء المستقر في محله، فإذا أطلق يراد به ذات الشيء الذي وضعه واضع اللغة في الأصل كاسم الأسد للبهيمة، يراجع الجرجاني، التعريفات، =

عينية[١]، وأنه الأصل في التحقق[٢] دون الماهية.

المبحث السَّابع: في أن المجعول[٣] بالذات[٤] هو الوجود دون الماهية.

= ص٥٤، أما عند ابن سينا، حقيقة الشيء هي خصوصية وجوده الذي يثبت له، يراجع النجاة، ص٢٢٩.

(١) **العيني Concrete**: وهو المشخص في مقابل المجرد، أو الخارجي مقابل الذهني، وهو ما قام بنفسه أو ما يدرك بأحد الحواس، ولذلك نسب إلى العين، يراجع يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص١٥٣، إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص١٣٠.

(٢) **التحقق Verification**: التأكد من صدق النتيجة بتطبيقها على الوجود الفعلي، يراجع يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص٤٨.

(٣) الجعل To make or render: الخلقة والنشأة، واجتعل الشيء، صنعه. واجتعل الله الشيء خلقه وأنشأه. وفي التنزيل العزيز ﴿...وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ والجعل الصنعة والفعل، يراجع أحمد حسن الزيات وجماعته، المعجم الوسيط، أسطنبول، ج١، ص١٢٥ .

(٤) **الذات Essence**: الذات هي النفس والشخص، يقال: ذات الشيء نفسه وعينه، والنسبة إليه ذاتي، يراجع جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص٥٧٩. ويقول ابن رشد: وأما ذات الشيء إذا استعملت هكذا مضافة فإنما يعني بها ماهيته أو جزء ماهيته، يراجع تلخيص ما بعد الطبيعة، ص٩، ويقارن، ابن سينا، النجاة، ص٤٥. وأما الذاتي: فعبارة عن ما يقال على شيء وهو سابق في الفهم على ذلك الشيء المقول عليه ضرورة فهمه، كالحيوان والناطق بالنسبة للإنسان، يراجع الآمدي، المبين، ص٣١٩، والفرق بين الذات والشخص، أن الذات أعم من الشخص وأن الذات تطلق على الجسم وغيره، والشخص لا يطلق إلا على الجسم، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص٦٣. ويعرف الفارابي الذات، وهو الذي يقال على كل مشار إليه لا في موضوع، ويقال على كل ما يعرف في مشار إليه مما في موضوع ما هو، ويقال على كل ما يعرف في مشار إليه مما في موضوع ما، يراجع الحروف، ص١٠٦. والذات هو ما يقوم بنفسه ويقابله العرضي، بمعنى ما لا يقوم بنفسه، والذات يطلق على باطن الشيء وحقيقته، ويرى بعض الفلاسفة، أن الذات هو ما يقوم به غيره سواء أكان قائماً بنفسه، كقولنا زيد العالم، أو غير قائم بنفسه كالسواد في قولنا: رأيت السواد الشديد، وقد يطلق الذات على الماهية، بمعنى ما به الشيء هو هو، ويقابله الوجود، =

المبحث الثامن: في أن مشخص[1] الوجودات ماذا؟ وبأي شيء تتخصص الوجودات؟

المبحث التاسع: في أن الممكنات[2] موجودات ......

= كذلك يطلق الذات في المنطق على مجموع المقومات التي تحدد مفهوم الشيء، ومنه الذاتي، وهو ما يخص الشيء ويميزه، يراجع جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص٥٧٩ ـ ٥٨٠. كذلك، يراجع للتفصيلات، ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص١٥ ـ ١٦. وهو قريب من معنى الفارابي وتقسيماته للذات، وأندريه لالاند، موسوعة الفلسفة، ج١، ص٣٦٦، ويطلق لالاند على مصطلح Essence لفظ الجوهر.

(١) **المشخص**: وهو العيني، يراجع حاشية (٣٠) من هذه المقدمة، ويقال لشيء إنه مشخص إذا كان من معطيات التجربة الخارجية أو الداخلية، والفرق بين المشخص والعيني، أن العيني ما يدرك بإحدى الحواس الظاهرة، لأنه خارجي، في حين أن المشخص هو ما يدرك بالحس الظاهر أو بالشعور الداخلي، فالمشخص أعم من المحسوس، يراجع جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص٣٣٧.

(٢) **الممكن Possible**: عبارة عن ما لو فرض موجوداً أو معدوماً لم يلزم عنه لذاته محال، ولا يتم ترجيح أحد الأمرين له إلا بمرجح من خارج، وفي الاصطلاح العام عبارة عن ما ليس بممتنع الوجود، وهو أعم من الواجب لذاته والممكن لذاته، يراجعالآمدي، المبين، ص٣٢٧.

والممكن يقال على ثلاثة أنحاء: على ما هو اضطراري على الإطلاق وعلى ما هو اضطراري إلى وقت ما، وعلى ما ليس موجوداً الآن بالفعل، ويتهيأ في المستقبل أن يوجد وأن لا يوجد، وأن الممكن الحقيقي هو المعنى الثالث، يراجع الفارابي، شرح كتاب العبارة لأرسطوطاليس، تحقيق كوتش، بيروت، ص١٨، ص٨٤، ص١٨٢، ص١٨٥، أو هو كل ما له وجود لا عن ذاته ويحتاج في الوجود إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود، يراجع الفارابي، رسالة زينون، ص٣، كذلك، السياسة المدنية، ص٥٧ ـ ٥٨، وابن سينا، النجاة، ص٥٦، حيث التفصيلات المهمة عن معنى الممكن وأقسامه.

ويحدد ابن رشد معنى الممكن، أنه المعدوم الذي يتهيأ أن يوجد وألا يوجد، يراجع التهافت، ص١٠٥. ويحدده شيخ الإشراق السهروردي، في كتابه كلمة التصوف، ص٩٧، أنه ما لا ضرورة في وجوده وعدمه، الممكن يجب بغيره ويمتنع بغيره، والعلة هي الموجبة ...، والممكن لا يصير موجوداً لذاته، عليه=

متعددة[1] متكثرة[2] ووجوداتها كذلك.

المبحث العاشر: **في بيان أن للذّات الأقدس الإلهية تعالى شأنه تحققاً بالفعل خارجاً عن جميع الأشياء، وثبوتاً في الواقع، مع قطع النظر عن كل المجالـي والمظاهر.**

المبحث الحادي عشر: **في الإشارة إلى بطلان مذهب المتكلمين[3] والمذهب السادس[*]، ودفع ما أورد على مذهب الحكماء.**

= فالممكن هو الذي يتساوى فيه الوجود والعدم، وهو أحد مقولات الجهة، ويقابله الممتنع Impossible، والضروري، يراجع جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص٤٢٤، كذلك، التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مادة ممكن، يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص٢٢٨، إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص١٩٣، أندريه لالاند، موسوعة الفلسفة، ج٢، ص١٠٠٤ ـ ١٠٠٥.

(١) **التعدد**: للشيء صار ذا عدد، تقول تعدد الأصول وتعدد النفوس وتعدد الحقائق وتعدد الآلهة وتعدد الغايات وتعدد معاني الألفاظ وتعدد القيم، يراجع جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص٣٠٢.

(٢) **الكثرة Plurality or Multiplicity**: ضد الوحدة، واللفظان متقابلان ومتضايفان، لأنك لا تفهم أحدهما دون نسبته إلى الآخر، وهو صفة للشيء المركب من وحدات مختلفة، يراجع جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص٣٢٥، الآمدي، ألمبين، ص٣٧٨، الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص١٨٥، وتهافت الفلاسفة، ص١٨٥.

(٣) **المتكلمون**: هم أرباب علم الكلام من الشيعة الاثنا عشرية والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية والاباضية من الخوارج والإسماعيلية من الشيعة الباطنية، وعلم الكلام هو علم حجاجي جلي غايته نصرة العقيدة الدينية، يراجع أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، جزأين، القاهرة ١٩٨٧.

(*) تعليق على الحاشية للناسخ ما نصه (والحكماء كذا في النسخة السابقة). ولكن لفظة الحكماء هذه أيضاً ستتكرر في حديث النراقي المفصل في المبحث الحادي عشر وتكون أيضاً موضع إشكال بسبب أن النراقي يدافع عن موقف الحكماء وينقد موقف المتكلمين والمذهب السادس ولهذا اجتهدنا برفع هذه اللفظة من عنوان المبحث هنا وهناك، أما المذهب السادس فهو المذهب الذي بينا أصوله عند حديث النراقي المفصل في هذا المبحث الحادي عشر، فليراجع.

المبحث الثاني عشر: في الإشارة إلى بطلان طريقة ذوق المتألّهين.

المبحث الثالث عشر: في تفصيل القول في وحدة الوجود[1]، وذكر ما قيل فيها، وتحقيق ما هو الحق، وإبطال ما هو الباطل.

---

(١) **وحدة الوجود Pantheism**: مذهب فلسفي يقول: إن الله والعالم حقيقة واحدة، وقد تغلب في هذه الوحدة فكرة الإلوهية، ويرد كل شيء إلى الله، فهو الموجود الحق ولا موجود سواه، وكل ما عداه أعراض ومظاهر لوجوده أو مجرد تجليات وفيوضات مستمدة منه، يراجع إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص٢١٢.

واشتهر في الفلسفة الصوفية في الإسلام الفيلسوف محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) بالقول بوحدة الوجود، وتعني عنده أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها متكثرة في صفاتها وأسماؤها، وأن هذه الحقيقة لا تعدد فيها بالاعتبارات والإضافات فهي قديمة أزلية أبدية لا تتغير، وإن تغيرت الصورة الوجودية التي تظهر عنها، وعليه فليس الموجود من الحقيقة في جميع مراتب الموجودات مع تكثرها وتعددها وتشعبها إلا الموجود المطلق وهو الله، وكل ما سواه صور تجلياته وظهور ذاته، ووحدة الوجود عند ابن عربي وحدة تنكر وجود العالم الخارجي الظاهر بكل موجوداته وظواهره ...، فالوجود الحقيقي هو وجود الحق، وأما الخلق والعالم فهو ظل للوجود الحق، لا وجود له في ذاته، يراجع للتفصيلات، نظلة الجبوري، فلسفة وحدة الوجود، أصولها وفترتها الإسلامية، البحرين ١٩٨٩، ص١٦١ - ١٦٢.

ويقول جميل صليبا في المعجم الفلسفي، ج٢، ص٥٦٩، إن مذهب وحدة الوجود مذهب فلسفي قديم أخذت به البراهمانية الهندية والرواقية والأفلاطونية الجديدة اليونانية والصوفية، أما في الفلسفة الحديثة فتتجلى أبرز صوره في فلسفة الفيلسوف سبينوزا، والذي يذهب إلى أن الله هو الموجود الحق، فضلاً عن أن الفيلسوف الألماني هيجل أخذ بهذه الفلسفة إذ تسمى فلسفته بوحدة الوجود المثالية، والتي تقر أن الله هو الروح الكلي الكامن في الأرواح الجزئية ... ومذهب وحدة الوجود صورة من صور الواحدية والكمونية، وهو مقابل لمذهب التأليه الديني، ومذهب التأليه الطبيعي، في حين يقول إبراهيم مدكور، في المعجم الفلسفي، ص٢١٢: إن مذهب وحدة الوجود لم يخل من نقد لما فيه من الحاد تارة أو خلط بين حقيقتين تارة أخرى. كما تناولنا هذا المصطلح بالشرح والتحليل مرةً أُخرى في تعليقاتنا على المبحث الثالث عشر، حاشية (٣) لأن هذا المبحث مخصص لموضوع وحدة الوجود وموقف النراقي منها.

المبحث الرابع عشر: في أخذ النتيجة من المباحث السابقة **(وهي التي استقر رأينا عليها)**[*] وهي حقيقة **مذهب الحكماء**، وسائر ما يتفرع عليها.

(*) تعليق على الحاشية ما نصه (كذا في النسخة السابقة).

المبحث الأول

في نقل الخلاف الذي وقع في حقيقة الوجود، وفي أن موجودية الأشياء بماذا

نقول: المذاهب المعروفة في الوجود ستة، هي:

الأول: مذهب جمهور الحكماء، وهو أن للأشياء[1] وجوديّن،

---

(١) **الشيء Thing**: لغة هو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه كما يقول سيبويه، وقيل الشيء عبارة عن الوجود، وهو اسم لجميع المكونات عرضاً كان أم جوهراً، ويصح أن يعلم ويخبر عنه، وفي الاصطلاح: هو الموجود الثابت المتحقق في الخارج، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص٧٤.

ويراد بالشيء أساساً الموجود، ويقابل المعدوم، وأطلقه بعض المعتزلة على المعلوم، ويدخل فيه المعدوم الذي أن يوجد، يراجع إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص١٠٤.

ويعرفه الفارابي، هو ما يوجد في أمر ما أو به، أو عنده أو له أو معه، إما بالذات وإما بالعرض، وكون الذات هو أن يكون في جوهر الشيء وطباعه، يراجع فصول منتزعة، تحقيق، فوزي النجار، بيروت١٩٧١، ص١٠٤. كذلك يقول الفارابي في موضع آخر: إن لفظة الشيء تقوم في بادئ الأمر مقام جنس يعم الموجودات كلها مما اتفق في هذه الأشياء التي أخذت أجوبة من المحسوس المسوؤل عنه، أي شيء هو، يراجع الحروف، ص١٢٨، ولهذا فالشيء والموجود هما أعم ما يمكن أن يوصف به شخص أو نوع، فإذا قيل عنه إنه متوهم خرج من أن يكون موجوداً، يراجع شرح العبارة، ص١٦٢.

أما عند ابن سينا، فالشيء هو الوجود، بقوله: فالشيء لا يفارق لزوم معنى الوجود إياه البتة، بل معنى الموجود يلزمه دائماً، لأنه إما أن يكون موجوداً في الأعيان أو موجوداً في الوهم والعقل، فإن لم يكن كذلك لم يكن شيئاً، يراجع=

أحدهما: وجود خاص، يختص به كل موجود من الموجودات، **وثانيهما**: وجود مطلق عام بديهي مشترك بين جميع الموجودات، والأول: له حقيقة محصلة في الخارج، والثاني: أمر اعتباري[1] موجود في الذهن منتزع من الموجودات الخاصة.

= الشفاء، الإلهيات، ص٢٩٥.

ومثل هذا الرأي يذهب إليه ابن رشد، إذ يقول: الشيء لفظة تقال على ما يقال عليه الموجود، وقد تقال على ما هو أعم مما يقال عليه الموجود، وهو كل معنى متصور في النفس، سواء كان خارج النفس كذلك، أو لم يكن، كعنز أيل وعنقاء مغرب، ولذلك يصح قولنا هذا الشيء إما موجود وإما معدوم، ولهذا ينطلق اسم الشيء على القضية الكاذبة، ولا ينطلق عليها اسم الموجود، يراجع تلخيص ما بعد الطبيعة، ص١٦ ـ ١٧، كذلك، تهافت التهافت، ص٣٧١.

أما معنى الشيء عند الفلاسفة المحدثين، فله معنيان، **الأول**: واقعي معين، وهو يدل على الثابت في الأعيان أو الأذهان، من جهة ما هو جزء من كل، وفرق بعضهم بينه وبين الموضوع، فقال: إن الشيء لا يطلق إلا على الموجود الثابت في الأعيان، على حين أن الموضوع يطلق على كل ما يمكن إدراكه بالعقل، كالجواهر وأعراضها، وعلاقتها بعضها ببعض .**والثاني**: فلسفي مجرد، وهو ما يطلق عليه الفيلسوف كانت (ت ١٨٠٤م) اسم الشيء بذاته Nomenon، أي الشيء المطلق المستقل عن الظواهر الطبيعية وعن صورها الموجودة بالفعل، أما الشيء في الفلسفة الظواهرية يساوق الفكر ويساويه، لأن مفهوم الشيئية يوجب تصور أمرين، أحدهما: الشيء بذاته، والآخر: ظواهره، يراجع جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص٧١٢ ـ ٧١٣.

أما الشيئية، فهي حالة الشيء من حيث هو، أي معنى الشيء، يراجع ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص١٥.

(١) **الاعتبار**: هو النظر في الحكم الثابت، أنه لأي معنى ثبت، وإلحاق نظيره به، وهذا عين القياس، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص٢٤. والاعتبار أحد حجج السوفسطائين التي تتلخص في استخدام سبب غير السبب الحقيقي في الاستدلال، يراجع إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص١٥.

والأمر الاعتباري هو الذي لا وجود له إلا في عقل المعتبر ما دام معتبراً، الجرجاني، التعريفات، ص٢٣. ويعتبر الاعتبار قياس، وهو ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس، يراجع ابن رشد، فصل المقال، الجزائر، ص٢٥.

وقالوا: هذه الأفراد[1] التي هي الوجودات الخاصة، حقائق متخالفة متباينة[2] متكثرة بأنفسها، وليس تخالفها بمجرد عارض الإضافة[3] إلى الماهيات، حتى تكون متماثلة[4] في الواقع ومتفقة[5] الحقائق في نفس الأمر. وليس اختلافها أيضاً بالفصول[6]، ليلزم كون الوجود المطلق جنساً لها، بل الوجود المطلق عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج، فإنهما مختلفان بالحقيقة مشتركان في

---

(١) **الأفراد Individuation**: ومفردها فرد، وتعني شيئاً لا يمكن تقسيمه مادياً، مثل ذرة ديمقريطس، أو عرضاً فكرياً بلا أجزاء، مثل الوحدة، يراجع لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج٢، ص٦٥٣.

(٢) **التباين Contrast**: الموضوعين متساويين في الذهن، أو متعاقبين يتقابلان، وفي تقابلهما ما يبرز كلًّا منهما في الشعور، والتباين أحد قوانين الترابط الأساسية، يراجع إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص٣٧.
وبمعنى آخر، إذا نسب أحد الشيئين إلى الآخر لم يصدق أحدهما على شيء مما صدق عليه الآخر، فإن لم يتصادقا على شيء أصلاً فبينهما التباين الكلي، كالإنسان والفرس، ومرجعهما إلى سالبتين كليتين، وإن صدقا في الجملة فبينهما التباين الجزئي كالحيوان والأبيض، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص٣٤.

(٣) **الإضافة Relation**: إحدى مقولات أرسطو، وهي النسبة العارضة لشيء بالقياس إلى شيء آخر، مثل الأبوة والبنوة، وهي أيضاً إحدى المقولات الأربعة الأساسية عند كانت، يراجع إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص١٥، الجرجاني، التعريفات، ص٢٣، يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص٢٠.

(٤) **التماثل Symmetry**: هو كون أحدهما مساوياً للآخر، كثلاثة ثلاثة، وأربعة أربعة، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص٤١، وفي المنطق الرمزي، إمكان عكس حدين، أحدهما محل الأخر، إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص٥٤.

(٥) **الاتفاق**: هي غير معناها الفلسفي المتداول هنا في نص النراقي، بل تعني التي حكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة بينهما موجبة لذلك، بل لمجرد صدقهما، كقولنا: إن كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق، الجرجاني، التعريفات، ص١٤.

(٦) **الفصل Class**: عبارة عن ما يقال على كلي واحد قولاً ذاتياً، كالناطق بالنسبة للإنسان، الآمدي، المبين، ص٣٢٠، أو هو كلي يحمل على الشيء في جواب (أي شيء هو) في جوهره كالناطق والحساس، الجرجاني، التعريفات، ص٩٥.

عارض[1] النور، وكذا الحكم[2] في بياض العاج والثلج، وكذا الحكم في الكم والكيف المشتركين في العرضية، بل الجوهر والعرض المشتركان في الإمكان والوجود حكمهما كذلك. وكذلك الحكم في أفراد الموجودات فإنها مختلفة الحقائق، إلا أنه لمّا لم يكن لكل فرد فرد من أفراد الوجودات الخاصة اسم خاص كما في أقسام الممكن والعرض، **توهم بعض** أن تعدد هذه الأفراد وتكثرها بمجرد عارض الإضافة، كما في نور هذا السراج وذاك، وبياض هذا العاج وذاك، مع أنه ليس الأمر كذلك، بل الأمر كما ذكر.

وقالوا: إذا اعتبر تكثر المفهوم[3] العام، وصيرورتها حصة حصة، بإضافته تحصل أمور ثلاثة، **أحدها**: هذا المفهوم، **وثانيها**: الحصص

---

(١) **العارض Accidental**: ليس مرادفاً للعرض، لأن العرض قد ينفصل عن الشيء دون أن يتوقف عن أن يكون عرضاً، أما العارض، فهو الذي قد وصف به الشيء، إلا أنه ليس يجب أن يوصف به الشيء دائماً، ابن سينا، منطق المشرقيين، ص١٤، وعند الفارابي، هو الذي يقال على كيفيات ما توجد في شيء ما إذا كانت قليلة المكث فيه سريعة الزوال، مثل الغضب وغيره، يراجع كتاب الحروف، ص٩٦، وعند الجرجاني، التعريفات، ص٨٤، العارض للشيء، ما يكون محمولاً عليه خارجاً عنه، والعرض أعم من العرض العام، إذ يقال للجوهر عارض كالصورة للهيولى ولا يقال له عرض.

(٢) **الحكم Judgment**: هو إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً، الجرجاني، التعريفات، ص٥٥، أو هو تصور لمعنيين والمضاهاة بينهما، وإدراك ما بينهما من نسبة توافق أو عدم توافق، يراجع يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص٨٤، ومن أخص خصائص الحكم المنطقي، احتماله الصدق والكذب.

(٣) **المفهوم Comprehension**: منطقياً، مجموع الصفات أو الخصائص الموضحة لمعنى كلي، وعلى أساسه يقوم التعريف والتصنيف، ويقابل الماصدق Extension، ويطلق على مجموع الصفات المشتركة بين أفراد صنف أو نوع واحد، أو مجموع الصفات التي يتكون منها، أما فلسفياً فهو معرفة الشيء على وجهه، وأما أصولياً، فهو ما يقابل المنطوق، يراجع إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص١٨٩، يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص٢٢٢.

المضافة إلى الماهيات، **وثالثها**: حقائق الوجودات الخاصة. والأولان خارجان عن حقيقة الثالث، والأول ذاتياً للثاني، وداخل في حقيقته.

وقالوا: فرد من هذه الوجودات الخاصة، قائم بذاته، وعين ذاته، وهو الوجود الواجب[1]. والباقي زائداً غير قائم بنفسه، وهو وجود الممكن[2].

ثم إن **بعض الحكماء** ذهب: إلى أن الوجودات الخاصة نفس الماهيات وليست زائدة عليها[*] وذهب بعض إلى أنها زائدة عليها ومغايرة لها في الخارج والذهن[3].

والحق[4]: أنها عين الماهيات في الواقع، ونفس الأمر زائدة عليها في اعتبار العقل، كما ستطلع عليه إن شاء الله **تعالى** [٢و] في المباحث الآتية.

الثاني[5]: **مذهب جمهور المتكلمين**[6]: **وهو أن الوجود منحصر**

---

(١) **الوجود الواجب**: هو الذي لا علة لوجوده، ضروري الوجود، وفرض عدم وجوده محال، وهو الله سبحانه وتعالى، الفارابي، الدعاوي القلبية، ص٢ ـ ٣، عيون المسائل، ص٥٧، زينون، ض٦، الجرجاني، التعريفات، ص١٣٦.

(٢) الوجود الممكن: هو الذي توجد علة لوجوده، غير ضروري الوجود، وفرض عدم وجوده غير محال، وهو جملة العالم والموجودات عند الفلاسفة من أمثال الفارابي والغزالي وابن رشد.

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (نعم هو الحق).

(٣) يراجع التفصيلات، فخر الدين الرازي، المطالب العالية في العلم الإلهي، ج١، ص٢٩٠ ـ ٢٩١، حيث التفصيلات، ونسبة هذه الآراء لأصحابها.

(٤) بعد أن يستعرض النراقي آراء الفلاسفة في مسألة الوجود والماهية، ينحاز إلى الرأي القائل أن الأصالة للوجود مقابل الماهية، وأن الآراء المطروحة هي رأي أرسطو من جهة ورأي ابن الفارابي وابن سينا من جهة أخرى.

(٥) هو المذهب الثاني في حقيقة الوجود من المبحث الأول.

(٦) بخصوص آراء المتكلمين عموماً حول الوجود، يراجع الأيجي، المواقف في علم الكلام، ص٤٣ وما بعدها، إذ يعرض لأراء الفرقاء جميعاً، كذلك، فخر الدين الرازي، المطالب العالية، ج١، ص٢٩١.

في هذا المفهوم الواحد المشترك بين جميع الأشياء، وموجودية الماهيات بهذا الوجود فقط، وهو عارض للماهيات وقائم بها قيام الأعراض بالموضوعات. إلا أنهم **قالوا**: أنه في الواجب لازم لماهيته وليس عارضاً لها، فهم لم يفرقوا بين الواجب والممكنات في الماهية والوجود إلا بلزوم الوجود المطلق للماهية في الواجب وعدم لها في الممكن.

ثم إنهم **افترقوا فريقين**، فذهب **محققوهم**: إلى أن الوجود المطلق مع حصصه خارج عن ذوات الأشياء وزائد عليها في الذهن فقط، دون الواقع، وذهب **آخرون**: إلى أنه مع حصصه زائد عليها في الذهن والخارج معاً.

الثالث: ذوق المتألهين من الحكماء[1]، وهو أنه ليس للممكنات اتصاف حقيقي بالوجود، بل الوجود شخص قائم بذاته، وموجوديته عين ذاته، وموجودية الممكنات باعتبار نسبته، وعلاقة بينها وبين حضرة الوجود **المقدس**، وهذه العلاقة صارت مصححة لإطلاق لفظ الموجود عليها. كما يقال: زيد متحول وماء متشمس، وهذه العلاقة مجهولة الكنه غير معلومة لأحدٍ من العقلاء، ولو لم تكن هذه العلاقة لما صح إطلاق الموجود على الممكنات، لأن الوجود المطلق فقط لا يصير منشأ لإطلاق الموجود على ما ينتزع منه، لأنه ليس له قيام في الخارج بالماهيات، بل هو أمر اعتباري عقلي، فلا تتحقق موجودية الأشياء به.

وبناءً على هذا **المذهب**، يكون الوجود واحداً والموجود متعدداً، كما أن الشمس واحدة والمتشمس متعدد، بل الموجود الحقيقي أيضاً ينحصر في فرد هو **الواجب تعالى**، لأن الموجود الحقيقي ما تكون ذاته منشأ للموجودية، فما كان موجوديته باعتبار نسبة بينه وبين شيء آخر لا يكون موجوداً حقيقةً.

---

(١) وهو رأي ابن سينا وأتباعه، يراجع النجاة، ص٢٦٧.

الرَّابع: ذهب إليه **شيخ الأشاعرة**، وهو أن وجود كل شيء عين ماهيته ليس زائداً عليه[1]، فإن كان مراده منه ما يفهم في بادئ النظر، يعني يكون مراده أن المفهوم من وجود الإنسان هو الحيوان الناطق، فهو في غاية **السخافة**، وإن كان مراده أنه لا تمايز بينهما في الخارج، بمعنى أنه ليس في الخارج شيء هو الماهية وشيء آخر هو الوجود، فهو حق، ويكون مذهباً على حدة[2].

الخامس: **مذهب الصوفية**، وهو أن الوجود واحد، سارٍ في هياكل الماهيات، متطور بأطوارها، متشأن بشؤونها[3]. وبالجملة، من تَنَزُّل الوجود حصل التكثر والتعدد، وهذا التكثر مجرد اعتبار، فالوجود في مرتبة الذات التي هي المرتبة الأحدية[4] الصرفة، التي هي أحد

---

(١) يراجع رأي الأشعري (أبو الحسن)، في موضوع الوجود والماهية، أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج٢، الأشاعرة، ص٦٢، إذ يقول: صفات الله قائمة بذاته، أي أنها ليست ذاته ولا هي غيره، والنراقي يسمي هذا المذهب بمذهب شيخ الأشاعرة وهو الأشعري.

(٢) ينظر إلى موقف النراقي من رأي الأشعري في الوجود وتفسيراته وتأويلاته، وهذا يدل على سعة أفق النراقي في الحجاج والجدل والمناظرة.

(٣) والأصح هذا هو رأي ابن عربي من المتصوفة وليس كلهم، ويبدو أن النراقي اعتمد رأي ابن عربي دون سواه في عرض موقف الصوفية من الوجود، كما سيخصص النراقي المبحث الثالث عشر من كتابه هذا للحديث مفصلاً عن وحدة الوجود عند الصوفية، لكن هناك فيلسوفاً صوفياً آخر هو عبد الحق بن سبعين، له فلسفة في التصوف تسمى فلسفة الوحدة المطلقة ومفادها: أن الله حقيقة الموجودات، وهذا يعني أن الوجود الحقيقي لله وحده، وهو الذي يوصف بالوجود فقط. إذ ليس في الوجود إلا الله، أما سائر الموجودات الأخرى فلا بد لها من الله، وعليه فهي غير زائدة على الله، يراجع ابن سبعين، بد العارف، تحقيق جورج كتورة، بيروت ١٩٧٨، ص٤٥، ويقارن، نظلة الجبوري، فلسفة وحدة الوجود، ص١٩٧، وقد عرضنا في المقدمة (حاشية الوجود لرأي ابن عربي).

(٤) **الأحدية** Monism: مصطلح صوفي يعرفه الجرجاني، هو اسم الذات مع اعتبار الصفات والأسماء والغيب، والتعينات الأحدية اعتبارها من حيث هي هي، بلا=

الحضرات الخمسة عندهم، مقدسة عن الطّور والتعين[1]، وبعد التَنَزُّل التجلي[2] في الماهيات تصير الماهيات تعيناته ومظاهره، وبهذا تظهر الكثرة ولا كثرة حقيقية في الماهيات لأنها أمور اعتبارية.

وعلى هذا **المذهب**، يكون الوجود واحداً، ولهذا كثيراً ما يعبر عن هذا **المذهب** بوحدة الوجود[3]، وعن **ذوق المتألهين** بوحدة الوجود، إلا أن يقال: إن المراد على طريق **الصوفية** أيضاً أن الموجود الحقيقي واحد، **ثم إن المتأخرين**[4] لمَّا رأوا **مذهب الصوفية** غير مطابق لطريق النظر توجهوا لتصحيحه بطرق متعددة، وستطلع عليه إن شاء الله **تعالى**، وتعلم حقيقة الحال.

السادس[5]: ما ذهب إليه **جمع من المحققين**، وهو أن للأشياء وجودين.

= إسقاطها ولا إثباتها، بحيث يندرج فيها لسبب الخطرة الواحدة، ومنها أحدية الجمع، ومعناها لا تنافيه الكثرة، ومنها أحدية الكثرة ومعناها يتعلق فيه كثرة نسبية، ويسمى بمقام الجمع، وأحدية العين، هي من حيث غناؤها عنا وعن الأسماء، ويسمى جمع الجمع، يراجع التعريفات، ص١٥.

(١) **التـعَيُّن Determination**: التخصيص والتحديد، والتعين التخصيص وهو ما به امتياز الشيء من غيره. . .، والغرض من التعين إزالة الاشتباه والإبهام إما مطلقاً وإما نسبياً، فإذا عينت الشيء ثبتت طبيعته أو حدوده، فصار له في نظرك وضع، وأين ومقدار معين، يراجع جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص٣٠١.

(٢) **التجلـي Revelation**: ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص٣٤.

(٣) **وحدة الوجود**: اصطلاح فلسفي خاص بالفيلسوف المتصوف محيي الدين بن عربي.

(٤) على عادة النراقـي في ذكر وتبويب وتصنيف المذاهب الفلسفية والكلامية والصوفية، فهو لم يسمِّ الأشياء بمسمياتها، ويبدو أن كتاب قرة العيون ليس كتاباً مدرسياً أولياً للمبتدئين في الفلسفة وعلم الكلام والتصوف، بل هو من باب المطالب العالية في الفلسفة الإلهية.

(٥) السادس من المبحث الأول، في مذاهب الوجود.

أحدهما: أي الوجود العام المشترك بين جميع الأشياء.

والثاني: الوجود الخاص الذي يختص به كل شيء من الأشياء، والوجود العام المطلق مقول عليها بالتشكيك، فاختلاف الوجودات الخاصة بالتشكيك وليس اختلافها بأنفسها، كما ذهب إليه **الحكماء**، وليست هذه الوجودات الخاصة زائدة على الماهيات في الخارج بل في لحاظ العقل فقط، وهي متكثرة متعددة تعدداً حقيقياً [٢ظ] في الخارج، واحد منها فوق التمام وعلة جميعها وهو **الوجود الواجب**، وما سواه معلولات[1] له، وهذا هو **المذهب الذي اخترناه وسددنا بنيانه وشيدنا أركانه**[2].

---

(١) **المعلول Effect**: يعرفه الفارابي، هو الشيء الذي لا يصح أن يوجد دون علة، يراجع رسالة المفارقات، ص٣ ـ ٤، أما ابن سينا، فيعرفه: هو كل ذات وجوده بالفعل من وجود غيره، ووجود ذلك الغير ليس من وجوده، يراجع رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي، ص٢٦٠ ـ ٢٦١، الغزالي، رسالة الحدود، المرجع السابق، ص٢٨٨، وهو ما يحدث عن علة ويقابلها تماماً، وهو أحد طرفي العلاقة النفسية بين العلة والمعلول، يراجع المعجم الفلسفي، ص١٨٧.

(٢) هذا هو رأي النراقي في واجب الوجود، فعنده واجب الوجود واحد وعلة الموجودات، والموجودات في الخارج متكثرة، وهي غير زائدة على الماهية، إلا عقلاً، أما حقيقةً فهي موجودة رغم تكثرها، وهي معلولة للواحد الحقيقي (الله)، والنراقي هنا يميل إلى القول بأسبقية الوجود على الماهية.



المبحث الثاني

في أن الوجود المطلق ثبوته وتصور بديهيان، وفي أنه مشترك معنوي بين الأشياء(*)

أما الأول فنقول: الوجود المطلق[1] ليس إلا ....

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (فيه مناقشة لخروج الوجود الذهني عن تحت عمومه).

(١) **المطلق Absolute**: يقابل النسبي، وهو علة وجوده، وهو الشيء بالذات، أو هو ما يدل على واحد غير معين، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص١٢١، وأما ميتافيزيقياً، فهو ما لا يقتصر في تصوره ولا في وجوده إلى شيء آخر، ومنه الوجود المطلق، إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص١٨٦.

أما المطلق منطقياً، فهو اللفظ الدال على معنى واحد لا يتوقف إدراكه على غيره، كالإنسان فهو حدّ مطلق، ويقابل الحدّ الإضافي وهو الذي لا يعقل إلا بالقياس إلى غيره، كالأُبوة والبنوة، والمطلق هو المستقل عن المشخصات والمعينات والمخصصات، كالحركة المطلقة، والوضع المطلق. والمطلق يطلق على التام أو الكامل المتعري عن كل قيد أو حصر أو استثناء، كالضرورة المطلقة والخير المطلق والجمال المطلق والوجود المطلق. كذلك المطلق يرادف القبلي Apriori، مثال ذلك قول بعض الفلاسفة إن الحقائق المطلقة هي الحقائق القبلية التي لا يستمدها العقل من الإحساس والتجربة بل يستمدها من المبدأ الأول، أو الموجود المطلق الذي هو الأساس النهائي لها، وفي نظرية المعرفة، يعني المطلق، هو الشيء في ذاته، والمطلق، هو التام والكامل والثابت والكلي.

وعند بعض الفلاسفة، مثلاً الفيلسوف الألماني فختة، هو الأنا من جهة ما هو مبدأ كل نشاط عرفاني وكل وجود حقيقي يجاوز الوجود الفردي التجريبي، وعند=

الكوّن(1) البديهي، والظهور العيني المفهوم لكل أحد، والمعبر عنه

= الفيلسوف هيجل، يمثل المطلق اللحظة السامية لنمو الفكرة، وهو وعي مطابق موضوعه، وهو مجرد من الضرورات الطبيعية، ومن شروط التحقق الخارجي، وعن المضمون المشخص للذهن، يراجع جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص٣٨٩ ـ ٣٩٠، كذلك، معجم مصطلحات هيجل، ص٥٩ ـ ٦٠.

وأما المطلق عند الفارابي، هو ما كان من طبيعة الممكن، وحصل الآن موجوداً بعد لأن كان ممكناً أن يوجد وأن لا يوجد في المستقبل، يراجع العبارة، ص١٤٥.

ويفيدنا لالاند في الموسوعة الفلسفية، ج١، ص٤، عن المطلق، فيقول: إنه في اللغة اللاتينية هو الكامل المكتمل، ويكاد يتعارض في كل معانيه مع النسبي، وأن الاستعمال الميتافيزيقي لهذه الكلمة قديم جداً، في معرض كلامه عن الله أو أسمائه وصفاته، وحول التفصيلات عن المطلق منطقياً، ابن سينا، النجاة، ص٦٠ ـ ٦٢.

(١) **الكـون Generation**: مرادفاً للوجود المطلق عند أهل النظر، وهو بمعنى المكوّن عندهم، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص١٠٥. وهو مصطلح أرسطي يراد به حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها، ويقابل الفساد Corruption، ويطلقه المتكلمون على الوجود المطلق، إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص١٥٦.

والكون عند الفارابي، هو حدوث صورة جوهرية في المادة، الدعاوي القلبية، ص٩، وعند الآمدي، عبارة عن خروج شيء من العدم إلى الوجود دفعة واحدة في طرف زمان، لا يسيراً يسيراً، المبين، ص٣٥٥.

والاصطلاح العربي لمعنى الكون، يطلق على ما يحدث دفعة كانقلاب الماء هواء بالتسخين، والكون اسم لما حدث دفعة كانقلاب الماء هواء، فإن الصورة الهوائية كانت ماء بالقوة فخرجت منها إلى الفعل دفعة، فإذا كان على التدريج فهو الحركة، وقيل الكون هو حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها، الجرجاني، التعريفات، ص١٥.

والكون والثبوت والوجود والتحقق، عند الأشاعرة ألفاظ مترادفة، أما عند المعتزلة فالثبوت أعم من الوجود، والثبوت والتحقق عندهم مترادفان، وكذا الكون والوجود، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص٢٤٩.

وقد يكون الكون مرادفاً للتكوين، وهو تركيب الشيء بالتأليف بين أجزائه أو إخراجه من العدم إلى الوجود، ويعبر عنه بالخلق والتخليق والإحداث والاختراع والإبداع والصنع والتصوير والإحياء، وجميع هذه الألفاظ متقاربة، ...، وكل=

بالفارسية (هست)[*] ومرادفاته. ولا شك أن هذا الأمر بديهي معلوم لكل أحد، ولا يحتاج إلى تعريف لأنه ليس شيء أعرف منه حتى يكون متعرفاً له، مثلاً إذا قلت زيد موجود في الدار!، فما تريد من وجوده في الدار إلا الكوّن البديهي الذي يعلمه كل أحد، فكذلك إذا قلت زيد موجود في الخارج، فما تريد من وجوده إلا الكون المذكور، إلا أن الظرف الوجودي في الأول هو الدار وفي الثاني الخارج، **أعني** كل ما هو خارج الذهن، فالوجود المطلق هو الكوّن، أمر بديهي ثبوتاً وتصوراً[1]، فالتعريفات المذكورة في الكتب إنما هي تعريفات لفظية، ولذا لم يعتبر فيها إلا الإطّراد والانعكاس.

وأما الثاني فنقول: لاشك أن هذا الكوّن البديهي المعلوم لكل أحد أمرُ ثابت لجميع الموجودات، وليس الكوّن الثابت للإنسان مغايراً للكوّن الثابت للفرس، ولذا إذا نظر إلى الممكن يحصل الجزم بأن علته[2] موجودة، أي أن الكوّن المذكور ثابت لها، مع الشك في كونها

= مذهب يعلل حدوث الشيء بإضافة صوره المتعاقبة إلى أصل واحد هو مذهب تكويني، المرجع السابق، ج٢، ص٢٤٩.

(*) هست: تعني الوجود.

(١) يفهم من كلام النراقي، ما أوضحناه في الحاشية السابقة، من أن الكوّن هو الوجود المطلق ويعتبر ذلك الأمر خارج عن حدود التعريف والتحديد، لأن الوجود لا يعرف عند الحكماء لبداهته وحضوره، أما التصور Apprehension، هو حصول صورة الشيء في العقل، وهو أيضاً إدراك الماهية، غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات، يراجع الجرجاني التعريفات، ص٣٨.

(٢) **العلة Cause**: وتعني السبب، وهي ما يتوقف عليه وجود الشيء، ويكون خارجاً مؤثراً فيه، الجرجاني، التعريفات، ص٨٨، وقد أشار أرسطو إلى تعريف وتحديد العلة في مقالة الدال، ترجمة عبد الكريم المراق، ص١٦، وهي عنده تقال **أولاً**: على المادة المحايثة التي يصنع منها الشيء (العلة المادية)، **وثانياً**: هي الصورة والنموذج، أي حد الماهية وأجناسها، وهي **ثالثاً**: المبدأ الأول للتغير والسكون، فصاحب القرار هو علة الفعل، والأب هو علة الطفل (علة فاعلية)، **ورابعاً**: هي الغاية، وهذه العلل الأربعة ليست من نفس الطبيعة، فإحداها مادية والأخرى=

واجباً أو ممكناً أو جوهراً أو عرضاً. ولو كان الوجود المطلق مغايراً في الأشياء، لما حصل الجزم بثبوته للعلّة لأنها إن كانت **واجباً** لكان وجوده المطلق غيرها إذا كانت العلة ممكنة، فحينئذ يكون الوجود المطلق مشتركاً معنوياً بين الأشياء.

= فاعلة، كما أن العلل يمكن أن تكون متعاكسة، أما الكندي فيقول: العلل الطبيعية الأربع، ما منه كان الشيء، أعني عنصره، وصورة الشيء التي هو بها ما هو، ومبتدأ حركة الشيء التي هي علته، وما من أجله فعل الفاعل مفعوله، يراجع رسالة الحدود، ص١٩٤، وعند الفارابي، ما يجب أن يوجد مع المعلول، فإن العلل التي لا توجد مع المعلولات ليست عللاً حقيقية بل معدات أو معينات، يراجع التعليقات، ص٦، والعلة تتقدم على المعلول بالذات، يراجع رسالة زينون، ص٤. أما ابن سينا، فيعرف العلة، هي كل ذات وجود ذات أخرى بالفعل من وجود هذا الفعل، رسالة الحدود، ص٢٦٠، كذلك الغزالي، رسالة الحدود، ص٢٨٨، الآمدي، المبين، ص٣٨٠، ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص٢٩ ـ ٣٠. وعلة الشيء، ما يتوقف عليه ذلك الشيء، وهي قسمان، **الأول**: ما تتقوم به الماهية من أجزائها ويسمى علة الماهية، **والثاني**: ما يتوقف عليه اتصاف الماهية المتقومة بأجزائها بالوجود الخارجي، ويسمى علة الوجود، الجرجاني، التعريفات، ص٨٨.

المبحث الثالث

في أن الوجود المطلق زائد على الماهية

اعلـم: أنه قد اتفق **أرباب العقل**، على أن الوجود المطلق زائد على الماهية، وهذا الأمر وإن كان عند التحقيق بديهياً إلا أنهم ذكروا عليه أدلة أيضاً، **منها**(*):

إن هذا الوجود ينفك في التعقل عن الماهية، فإنا قد نعقل ماهية ونغفل عن وجودها، أما في الخارج فلأن تعقل الماهية والغفلة عن وجودها الخارجي أمر بين، وأما في الذهن، لأن تعقل شيء لا يستلزم تعقل ذلك التعقل.

وأيضاً، قد نعقل الماهية ونشك في وجودها، ولا شك أن الوجود لو لم يكن زائداً على الماهية وكان ذاتياً لها لما انفك في التعقل عنها، لأن تعقل الماهية يستلزم تعقل ذاتياتها.

وأدلّـوا على هذا الدليل: بأنه لو تم **لدّل** على أن الوجود الخاص أيضاً زائد على الماهيات التي يمكن تعقل خصوصياتها من دون تعقل وجودها.

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (المقدمة إذا كانت قريبة من البداية فالاشتغال في ذكر المناقشات في المنبهات يذهب بركة الأوقات).

والجواب[1] **عنه**: إما أن يكون في الموجودات أمر وراء ماهياتها، والوجود المطلق **أعني** الوجود الخاص أولاً، وعلى الثاني، على ما هو **مذهب•المتكلمين**، فلا إيراد. وعلى الأول، فأما أن يكون زائداً على الماهية أو لا، فعلى الأول أيضاً لا إيراد، لأنه لما كان زائداً عليها فيمكن تعقل الماهية بدون تعقله. وعلى الثاني، فأما أن يكون عين الماهية، بمعنى أن الوجود الخاص الذي ينبّه **الحكماء** عبارة عن الماهية في الواقع ونفس الأمر[2]، فهم يطلقون الوجود الخاص، أو يكون جزءاً منها وذاتياً من ذاتياتها.

فعلى **الأول**: لا شك أن تعقل الماهية بعينه هو تعقل الوجود الخاص، بل هذا يرد في الحقيقة على مذهب **المتكلمين** ويكون النزاع بينهم وبين **الحكماء** لفظياً.

وعلى **الثاني**: فجواب الإيراد: أن الوجود الخاص لو كان معلوماً لنا بكنهه، أو بوجه يمتاز عن جميع ما عداه، ومع ذلك تعقَّلنا الماهية بدون تعقُّله لكان الإيراد وارداً، وأما إذا لم يكن معلوماً بكنهه أو بوجه يمتاز عن جميع ما عداه، كما هو الأمر في الواقع، فيمكن أن يكون تعقُّل الماهية مستلزماً لتعقله [٣و] ويكون معلوماً لنا، ولكن لم نعلم أنه هو، لعدم علمنا بأن كنهه ما هو؟

---

(١) يبدو أن النراقي قد استفاد واطلع بشكل ممتاز على ما ذكره الفيلسوف والمتكلم المعروف فخر الدين الرازي، في المطالب العالية من العلم الإلهي، يراجع الجزء الأول، ص٢٩٠ وما بعدها، إذ يورد الرازي هذه الآراء مع مسمياتها ويورد حجج كل فريق مع أدلته واعتراض الرازي على هذه الأدلة، ويبحث النراقي هنا في طبيعة الوجود الخاص انطلاقاً من الوجود المطلق ليثبت أنه الأصل وأن الماهية اعتبارية،

(٢) تم تحديد معنى مصطلح (نفس الأمر) في موضع آخر من هذا المبحث، يراجع حاشية، رقم (١١).

بل صرح **المحقق الدواني**[1]: بأنه يمكن أن يكون الشيء معلوماً لنا بكنهه أو بوجه يمتاز عن جميع ما عداه ومع ذلك لم نعلم أنه معلوم لنا!!

قال: وعلى التقديري، أي على تقدير المعلومية بكنهه أو بوجه يمتاز عن جميع ما عداه يمكن أن يكون معلوماً لنا ولم نعلم أنه معلوم لنا[2].

أما على الثاني، فلأنا إذا تصورنا الإنسان بالضاحك، فإنا علمناه بوجه يمتاز عن جميع ما عداه، ثم إذا تصورنا الحيوان الناطق يكون الإنسان معلوماً، وربما لم يعلم أن الشيء بوجه الضحك معلوم لنا لجهلنا بأن ما علمناه بوجه الضحك بعينه هو الحيوان الناطق.

---

(١) الدواني، هو محمد بن سعيد، وشهرته جلال الدين الدواني، ولد في دوان من شيراز سنة ٨٣٠هـ /١٤٢٦م، وتوفي سنة ٩٠٧هـ/ ١٥٠١م، وكان شغوفاً بالمناظرات وتلامذته كثر،أغلبهم كتب الحواشي على كتب الدواني ووصفوا منهجه فيها بأنه يقوم على التتبع والتفصيل والإحاطة والتجريب، وجاوزت مؤلفاته الثلاثين مؤلفاً في المنطق والفلسفة والكلام، ومنها رسالة في إثبات الواجب وشرح هياكل النور للسهروردي المقتول وغيرها، يراجع عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج١، ص٥٨٤، وهو فيلسوف إشراقي رأى مناماً فتشيع، وربما كان أهم مؤلفاته شرحه على كتاب هياكل النور للسهروردي المقتول، وقد رد عليه غياث الدين منصور الشيرازي، ومن تلامذته أمير حسين المبيدي، يراجع جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، بيروت ١٩٨٧، ص٢٦١، كما نشر المرحوم سليمان دنيا، كتاب الدواني، شرح العقيدة العضدية، لعضد الدين الإيجي، ضمن كتاب الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين، القاهرة ١٩٥٨، ويقول عنه سليمان دنيا: ما أظن أن شأن جلال الدين الدواني يختلف عن شأن عضد الدين الإيجي، فهو رفيع الشأن عظيم القدر بما له من مؤلفات عديدة وتحقيقات سديدة، والنراقي في كتابه هذا موضوع تحقيقنا كثيراً ما يورد عبارات ونصوص للدواني يعتمدها في طرح آراء المتكلمين في مسألة الوجود والماهية.

(٢) الإشارة هنا للدواني، وهذا النص له .

نعـم: ربما يثبت على هذا التقدير المغايرة بين تلك الماهية وذلك الوجه فقط.

وأما **على الأول**: فلأنا إذا علمنا الشيء بالكنّه ولم نعلم أنه كنّهه، فربما يكون معلوماً بكنهه عند تصور الشيء، ولا نعلم أنه معلوم بالكنّه، كما إذا تصورنا الحيوان الناطق ولم نعلم أنه كنّه الإنسان، فإنا نشك في كونه معلوماً بالكنّه، فإذا تعقلنا ماهيته مثلاً بالكنّه، وعلمنا الحيوان الناطق فإنا نشك في أن الإنسان معلوم بالكنّه عند تعقل (أ) لجهلنا بأن الحاصل عند تعقله بالكنّه هو كذا الإنسان، **فيجوز عندنا** أن يكون وجهاً من وجوهه، وعلى هذا فلا يعلم أن كنّه الإنسان غير معلوم لنا عند تصور (ب) مثلاً لجواز أن يكون معلوماً ولا نعلم أنه هو، فلا يحصل لنا العلم بمغايرة (ب) لكنّه الإنسان، وأن علم مغايرته للحيوان الناطق، إذ لا نعلم أنه كنّهه. نعم: لو علمنا أن ذلك كنّهه لا ندفع ذلك، ولعل مراد **الشيخ**[1] هذا.

ولا يتأتى مثل ذلك التقدير الأول كما لا يخفى، بل غاية التكلف أن يقال المراد بالوجه الذي يمتاز به عما عداه في التعقل، ولا يخفى ما فيه من **الركاكة والتعسف**[2].

ويمكن **أن يقال**: لا يلزم من توقفه على المقدمتين، أن لا يتوقف على غيرها، فيندفع **الإيراد** على تقدير كونه متعقلاً بالكنّه، إذ يتم بانضمام مقدمة أخرى، أي العلم بكونِها كنّهاً، ويبقى الكلام في التقدير الآخر، فإنه لا يدل على المطلوب بعد الضّم أصلاً، فتدبّر.

فظهر أن الوجود الخاص لو كان معلوماً بكنّهه أو بوجه يمتاز عن جميع ما عداه، لا كمن يقول بأنه يمكن، فهو يصير معلوماً لنا من ضمن

---

(١) الشيخ في نص النراقي، هو جلال الدين الدواني .

(٢) اعتراض ورد من قبل النراقي على أصحاب هذا الرأي.

تعقل الماهية، ولم نعلم به، فإذا نحن نعلم حقيقته فيمكن ذلك بطريق أولي. ولا يقال: يمتنع أن يكون شيء معلوماً أو غير معلوم، لاجتماع النقيضين، لأنه إذا لم يكن معلوماً يحتمل عند العقل أن يكون معلوماً، ولا منافاة بين انتفاء الشيء في الواقع واحتمال ثبوته عند العقل كما صرح به **المحقق الدواني**.

بقي الكلام[1]، في أن الحق في الوجود الخاص، أيُ شق من الشقوق المذكورة؟! والحق كما ستطلع عليه إن (شاء) **الله تعالى**.

أعني الوجودات الخاصة نفس الماهيات في الواقع ونفس الأمر، ومغايرة لها في بعض اعتبارات العقل، **وأورد على الدليل** المذكور أيضاً، بأن هذا **الدليل** إنما يتم إذا كانت الماهيات معلومة بكنّهها، وأما إذا لم تكن معلومة بكنّهها فجاز أن تكون ذاتياتها مجهولة.

فالوجود المطلق يمكن أن يكون ذاتياً للماهية، ولكن لما لم تكن الماهية متعلقة بكنهها، بل تعلق معها ما هو ذاتي لها أعني الوجود المطلق.

وأجيب: بأنه يمكن تعقل بعض الماهيات بكنّهها، مع أن هذه الماهية أيضاً قد تعقل مع الغفلة أو الشك في وجودها هذا، مع أن عدم إمكان تعقل كنّه الماهية إنما يكون باعتبار كون أجزائها غريقة في المجهولية، فأجزاؤها التي ليست كذاك تصير متعقلة البتة، والوجود كذلك، لأنه بديهي التصور.

وأورد على الدليل [٣ظ] المذكور بعض إيرادات أُخر لا وقع لها، ولذلك أعرضنا عن ذكرها.

---

(١) النراقي يؤجل التصريح في الوجود الخاص وعلاقته بالماهية إلى النقطة التالية، وهو رأيه في المسألة.

ومنها: أنه لو لم يكن الوجود زائداً على الماهية لم يتحقق ممكن أصلاً، لأن الإمكان عبارة عن تساوي نسبة الماهية إلى الوجود والعدم، فلو كان الوجود المطلق عين الماهية أو جزئها لم تتحقق نسبته، لأن النسبة إنا تكون بين متغايرين، فضلاً عن التام. وكيف تكون نسبة الشيء إلى عينه أو إلى جزئه كنسبته إلى ارتفاعه؟!

وأورد عليه، بأنه فُرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطأة، وبين الاتصاف والحمل اشتقاقاً، فإن الإمكان هو أن لا تقتضي الماهية الاتصاف بالوجود والعدم اشتقاقاً، بمعنى أن لا تقتضي ذاته أن يحمل عليها الموجود أو المعدوم، بل تكون نسبتها إلى حمل الموجود والمعدوم عليها على السواء، وحينئذ فلو كان عين الماهية فلا ثم عدم تصور النسبة بين الماهية والوجود والعدم، لأن النسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقاً يتصور.

ولهذا اختلف **أرباب العقل** في أن الوجود موجود أم لا؟ حيث ذهب **أكثر المتكلمين** إلى الأول، **وبعضهم وجمع من الحكماء كالمعلم الثاني**[1] **والشيخ إلى الثاني.**

أقول: هذا الإيراد في غاية السخافة.

أولاً: فلأنا إذا **قلنا** أن الإمكان هو أن لا تقتضي الماهية الاتصاف بالوجود والعدم اشتقاقاً، وكان الوجود عين الماهية، فيلزم أن لا يقتضي

(١) **المعلم الثاني**: كنية تطلق على الفيلسوف الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد) ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م، صاحب المؤلفات المعروفة والمشهورة في الفلسفة، منها كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، وكتاب السياسة المدنية، وكتاب تحصيل السعادة، وشروح على منطق أرسطو، أما الشيخ الرئيس، فهو الفيلسوف أبو علي الحسين ابن عبد الله بن سينا، ت٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م، صاحب المؤلفات الفلسفية المعروفة، وهي الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات وعيون الحكمة والقانون في الطب وغيرها.

الوجود أن يكون موجوداً، أولا يكون معدوماً، وهذا مما لم يقل به أحد، لأن **بعضهم قال**: إنه موجود، **وبعضهم قال**: إنه معدوم. فغاية الأمر أن النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقاً يتصور، أي إذا كان موجوداً. أما نعني نسبته إلى كونه موجوداً أو معدوماً كلام خالٍ عن التحصيل.

فحينئذ يكون الوجود الذي هو عين الماهية، إما وجوداً دائماً أو معدوماً دائماً، وبالجملة الوجود إما موجود كما هو **مذهب البعض** أو معدوم كما هو **مذهب بعض آخر**، فلا يتحقق تساوي النسبة، فلا يوجد ممكن أصلاً.

وبما ذكر يظهر فساد ما قيل، أما لأنه، أي نسبة الشيء إلى عينه أو جزئه باطل في النسبة الاشتقاقية، إذ هي في التحقيق نسبة الشيء إلى ما يغايره. فإنك إذا قلت الوجود موجود فقد نسبت إلى الوجود مفهوم ذو وجود، وهما متغايران، وذلك لما عرفت من أنه على تقدير العينية إما أن يكون الوجود موجوداً كما هو **رأي البعض** أو لا يكون موجوداً، وعلى التقديرين لا معنى لتساوي النسبة، فلا يتحقق الممكن، وأما على تقدير الجزئية، فإنه من البديهيات العقلية التي لا يشك فيها من له أدنى دربة، أي نسبة الشيء إلى جزئه اشتقاقاً صحيح لم ينكره أحد من **العقلاء**، وخلافه ليس بصحيح، كما يقال الإنسان ناطق والفرس أعجم، ولا يقال الإنسان لا ناطق والفرس لا أعجم.

ومع ذلك كيف تكون نسبة الشيء إلى جزئه وإلى سلب ذلك الجزء على السواء، ومغايرة الجزء لنفسه اشتقاقاً لا يصير منشأً لتساوي نسبة الكل إلى هذا الجزء اشتقاقاً، وإلى سلبه وارتفاعه على السواء.

ثم إن لم يحمل الموجود على نفس الوجود، فلا تتحقق نفس النسبة أيضاً، فضلاً عن المتساوي، وإن حمل وكان الموجود متحداً مع الماهية التي هي عين الوجود وكانت جميع الماهيات عين الوجود، فلمّا

كان يلزم منه أن لا يوجد ممكن ولم يحصل الفرق بين الممكن والواجب، فيجب أن يكون الوجود زائداً على الماهيات الممكنة.

قال المحقق الدواني: المراد بالوجود، الوجود على طريق **المسامحة المشهورة**، كما يدل عليه ظاهر التعريف الذي نقله **المصنف** **[٤و]** في أول الكتاب.

كيف لا؟!. ومغايرة مبدأ الاشتقاق للماهيات مما لا ينبغي النزاع بين **العقلاء**، والظاهر كون الوجود بهذا المعنى عينها لا ينافي عروض الوجود لها، ولا يستلزم استغنائها في كونها موجوداً عن أمرٍ يعرضها، كما **اعترف** به.

وقد صرحوا: بأن وجود **الواجب** عينه، كما سنصرح به إن شاء **الله**، ولا شك أنه ليس عين مبدأ الاشتقاق، فإن **واجب الوجود** موجود لا وجود بالمعنى الذي **اعتبره**.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون للوجود فرد واحد غير عارض لغيره قائم بنفسه موجود لا بعروض الوجود له، وهو **الواجب**، وسائر أفراده قائم لغيره غير موجود؟

قلت: فحينئذ يكون **الواجب** موجوداً بغيره، فإن كونه وجوداً لا يقتضي كونه موجود، فيشارك سائر الماهيات في أن وجوده بسبب أمرٍ عارض له، أعني حصته لوجود المطلق.

والتحقيق: أن صدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدأ المحمول، وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع من غير أن يكون هناك أمرُ زائد، مثال الأول: حمل العرضيات، ومثال الثاني: حمل النوع، أو حمل زيد على نفسه وحمل الموجود على الممكنات من قبيل الأول، وعلى **الواجب** من قبيل الثاني، من حيث إنه قد يقتضي أمراً زائداً على خصوصية ذاته، فذاته **تعالى** موجود بذاته من غير افتقار إلى

أمرٍ آخر يعرضه بخلاف غيره من الماهيات، فإن صدق حمل الموجود عليها بواسطة عروض حصته من الموجود لها.

فالموجود المطلق والوجود المطلق والوجود الخاص هناك مغايرة للماهيات، وأما في **الواجب** فالأولان مغايران له ضرورة دون الثالث، لانتفائه هناك لأن عين الذات ينوب نيابة في كونه مطابق الحمل ومحقق صدقه، فيصح أن يقال: أن ذاته تعالى فرد من الوجود المطلق أيضا لا لأمرٍ مغايرٍ له، بل لذاته، وسيحين تحقيقه إن شاء الله تعالى، انتهى.

ومنها: أن هذا المفهوم أمر واحد في جميع الموجودات ليس فيه اختلاف، فلو كانت عين الماهيات لاتحدّت الماهيات في جميع الموجودات، وهو خلاف البديهية، ولو كان جزءاً لها فلما كان جزءاً مشتركاً فيحتاج إلى جزء يحصل به الاختلاف موجوداً لامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم، ولا بد أن يكون الوجود جزءاً لهذا الجزء أيضاً، إذ المفروض أن الوجود جزء لجميع الموجودات، فهذا الجزء أيضاً يحتاج إلى ما به الاختلاف، وهو أيضاً يجب أن يكون موجوداً لما ذكر، وهكذا ينقل الكلام إلى أجزاء الأجزاء فيلزم التسلسل، وهو باطل.

وأرد عليه: بأن هذا **الدليل** إنما يدل على أن الوجود ليس عيناً في جميع الموجودات ولا جزءاً في الجميع، ولا يلزم من ذلك كونه زائداً في الجميع لاحتمال أن يكون زائداً في البعض ونفساً أو جزءاً في البعض.

وأجيب: بأن الوجود لما كان أمراً واحداً متحداً، فيجب أن لا تختلف مقتضياته، بل يجب أن يكون جزءاً أو نفساً في الجميع أو عارضاً كذلك .

والحق: أن هذا الجواب غير حاسم **للإيراد** لا لما قيل أن المقتضي لذلك هو الماهية دون الوجود، لأن الماهية قبل أن تكون

موجودة لا تصير مقتضية لشيء، وبعد الوجود لا معنى لكونها مقتضية لكون الوجود عارضاً أو جزءاً أو عيناً لها، بل لأن الوجود لمّا كان مشككاً كما هو **الحق**، على ما سيجين إن شاء **الله تعالى**.

فلقائل أن يقول: اختلافه في العروض والدخول والنفسية لأجل كونه مشككاً، وعدم كونه واحداً[1] حقيقياً.

---

(١) **الواحد The One**: ما لا يقبل التعدد بحال، ويطلق على البارئ تعالى، فالله هو الواحد الأحد، كما أن الواحد هو أول سلسلة الأرقام العشرية، يراجع إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص٢٠٩، ومراد النراقي هنا، هو الواحد الحقيقي الذي لا قسمة فيه وهو الله تعالى، لأن هناك واحد رياضي هندسي يقبل القسمة والتبعيض وهو من الكم، والواحد يقال في الفلسفة كما هو عند أرسطو إما بالعرض تارةً أو على الذات، يراجع مقالة الدال، ترجمة عبد الكريم المراق، ص٢٦ ـ ٢٧، كما أن الكندي يحدد معنى الواحد، وهو إما بالفعل أو بالعرض، يراجع رسالة الحدود، ص١٩٣، أما الفارابي، فيعني الواحد عنده هو المتوحد بالذات وهو الأول بالحقيقة وقوامه لا بوجود شيء آخر، بل هو مكتفٍ بذاته عن أن يستفيد الوجود عن غيره، يراجع فصول منتزعة، ص٥٣، والواحد كذلك عند الفارابي هو الحق المحض، هو واحد لا من جهة من الجهات لكنه بنفسه فقط، كما يقال الواحد على أنحاء كثيرة، منه يقال على كثرة ويقال في اثنين إنهما واحد متى كان القول الدال على ماهيتهما واحد بعينه، وقد يقال في اثنين يحمل عليهما عرض واحد إنهما واحد بذلك العرض، ويقال في اثنين إنهما واحد إذا كانا نوع واحد قريب ... وقد يقال واحد على ما ليس ينقسم انقسام الكم بماهيته وذاته وله وضع به يكون انقسام الكم بماهيته وذاته وله وضع به يكون انقسام ما ينقسم بالكم، والواحد يقال أيضاً على المتفرد بشيء ما دون غيره، يراجع كتاب الواحد والوحدة، تحقيق محسن مهدي، ط١، بيروت ١٩٩٠، ص٣٦ وما بعدها. كذلك الواحد على أنواع، منها الواحد بالتناسب وبالجنس وبالعدد وبالعرض وبالفعل وبالقوة وبالنزع، المصدر السابق، ص٣٦، وللمزيد، يراجع ابن سينا، النجاة، ص٢٥٩، الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص١٨٣، ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص١٧، الآمدي، المبين، ص٣٧٧ ـ ٣٧٨، السهروردي الحلبي المقتول، اللمحات، ص١٣٩، ومن المعاصرين، محمد حسين طباطبائي، بداية الحكمة، تصحيح عباس زارعي، قم ١٤٢٤هـ، ص١٢٧، وله نهاية الحكمة، تصحيح عباس زارعي، قم ١٤٢٤هـ، ص١٧٩، كذلك يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص٢٤٩، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص٥٤٤.

والصواب: في جوابٍ للإيراد، ما ذكره **المحقق الدواني**، وهو أنه إذا كان الوجود بذاته مقتضياً للأحوال الثلاثة كانت كل حصّة من حصصه متصفة بتلك الأحوال، فيكون وجود **الواجب** مثلاً عارضاً لبعض الماهيات [٤ظ] جزءاً لبعضها عيناً لبعضها، لامتناع تخلف مقتضى الذات.

ومنها: أنه لو كان الوجود عين الماهية لكان حمل الوجود على الماهية كقولنا السواد موجود غير مفيد، ولو كان جزءاً لها لما احتاج حمل الوجود على الماهية إلى الاستدلال، وأيضاً لو كان الوجود عين الماهية لكان قولنا السواد ليس بموجود، بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد، وهذا حكم باجتماع النقيضين.

وأورد عليه أيضاً بعض الإيرادات كلها مندفع عند التأمل، هذا مع إنه إن ورد بعض الإيرادات على بعض الأدلة المذكورة لا يضرنا، لأنا أشرنا على أن زيادة هذا المفهوم العام البديهي أمر ظاهر في مرتبة البداهة. وهذه **الأدلة** في الحقيقة تنبيهاً للأذهان القاصرة.

ثم من **أنكر** زيادة الوجود المطلق على الماهية استدل بأن الوجود لو كان زائداً على الماهية لكان صفة قائمة بها. فأمّا أن يقوّم الماهية الموجودة أو الماهية المعدومة لعدم الواسطة بينهما، فعلى الأول، يلزم أن تكون الماهية موجودة قبل وجودها، وعلى الثاني، يلزم أن تكون الماهية موجودة ومعدومة، وهو اجتماع النقيضين، وأيضاً يلزم قيام الموجود بالمعدوم.

وأجيب[١]: بأن الوجود قائم بالماهية من حيث هي، بمعنى أن الماهية التي تقوّم بها الوجود هي الماهية التي لا يعتبر معها الوجود

(١) موقف النراقي من العلاقة بين الماهية والوجود.

والعدم، وأن لم ينفك عن أحدهما في الواقع **ونفس الأمر**[1].

وأورد عليه: بأن هذا لا يحسم الإيراد لأن قيام الوجود بالماهية إما أن يقارن عدمها النفس الأمري فيلزم التناقض، أو وجودها النفس الأمري فيلزم تحصيل الحاصل[2].

---

(١) يعني مصطلح **(نفس الأمري)**: أن لحقيقة الوجود ثبوتاً وتحققاً بنفسه، بل الوجود عين الثبوت والتحقق، وأن للماهيات وهي التي تقال في جواب ما هو، وتوجد تارةً بوجود خارجي فتظهر آثارها، وتارة بوجود ذهني، فلا تترتب عليها الآثار ثبوتاً وتحققاً بالوجود لا بنفس ذاتها وإن كانا متحدين في الخارج، وإن المفاهيم الاعتبارية العقلية وهي التي لم تنتزع من الخارج وإنما اعتبرها العقل بنوع من التعمل لضرورة يضطره إلى ذلك كمفاهيم الوجود والوحدة والعلية ونحو ذلك، أيضاً لها نحو ثبوت بثبوت مصاديقها المحكية بها، وإن لم تكن هذه المفاهيم مأخوذة في مصاديقها أخذ الماهية في أفرادها وفي حدود مصاديقها، وهذا الثبوت العام الشامل لثبوت الوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية العقلية هو المسمى بـ(نفس الأمر) التي يعتبر صدق القضايا بمطابقتها، فيقال: إن كذا كذا في نفس الأمر، وتوضيح ذلك، إن من القضايا ما موضوعها خارجي بحكم خارجي كقـولنا: (الواجب تعالى موجود) وقـولنا: (خرج من البلد) وقولنا: (الإنسان ضاحك بالقوة) وصدق الحكم فيها بمطابقته للوجود العيني. ومن القضايا ما موضوعها ذهني بحكم ذهني أو خارجي مأخوذ بحكم ذهني، كقولنا: (الكلي إما ذاتي أو عرضي) و(الإنسان نوع) وصدق الحكم فيها بمطابقته للذهن، لكون موطن ثبوتها هو الذهن، وكلا القسمين صادقان بمطابقتهما لنفس الأمر من (الثبوت النفس ألأمري) أعم مطلقاً من كل من (الثبوت الذهني) والخارجي، وقيل نفس الأمر عقل مجرد فيه صور المعقولات عامة، والتصديقات الصادقة في القضايا الذهنية والخارجية تطابق ما عنده من الصور المعقولة، وأيضاً يعني نفس الأمر، أننا ننقل الكلام إلى ما عنده من الصور العلمية، فهي تصديقات تحتاج في صدقها إلى ثبوت لمضامينها خارج عنها تطابقه، يراجع محمد حسين طباطبائي، بداية الحكمة، ص٢٤ ـ ٢٥.

(٢) **تحصيل الحاصل** Tautology : يعني في المنطق، غلط منطقي عبارة عن تكرار شيء واحد في صيغ مختلفة كأنها ترقٍ للفكر، وفي المنطق الرياضي، يعني جميع قضايا المنطق والرياضة تحصيل حاصل لأنها لا تنبئ بشيء أبداً عن العالم وإنما هي وضع ما نعرفه في صياغة جديدة أو تكرار لفظ ما يساويه، يراجع يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص٤٨.

وأجيب: بأن قيام الوجود بالماهية يقارن ذلك الوجود بعينه، فالمعروض ليس الماهية بشرط الوجود حتى يلزم تحصيل الحاصل المحال، بل المفروض هو الماهية وحدها، إلا أن معروضيتها إنما هو في زمان الوجود. غاية الأمر أنه يلزم تقدم الماهية بالذات على وجودها، ولا محذور فيه. فتحصيل الحاصل الذي يلزم فيما نحن فيه إنما هو تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل، كما وهو ليس محالاً، إنما المحال تحصيل الحاصل مرة أُخرى، ثم يلزم من قيام الوجود بالماهية من حيث هي أن تكون زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها في العقل والتصور لا في الخارج. وأن لا يكون الوجود معنى يقوّم بالماهية وتحصل الماهية به في الخارج كما ذهب إليه **طائفة**، بل وجود الماهية عبارة عن حصولها في الأعيان[1]، ففي الخارج ليس شيء هو الماهية[*]، وشيء آخر هو الوجود، بل ليس في الخارج إلا الماهية، والماهية الكائنة في الخارج من شأنها أن ينتزع العقل منها الوجود[2].

وأصل الإشكال: في هذا المقام، هو أن الوجود إذا كان زائداً على الماهية وكأن الماهية متصفة به فيجب أن تكون الماهية ثابتة قبل

---

(١) **أعيان Substances**: هو ما له قيام بذاته، ومعنى قيامه بذاته أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لشيء آخر، بخلاف العرض فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه، أي محله الذي يقومه، وهناك الأعيان الثابتة، وهي حقائق الممكنات في علم الحق تعالى، وهي صور حقائق الأسماء الإلهية في الحضرة العلية لا تأخرها عن الحق إلا بالذات لا بالزمان فهي أزلية وأبدية، والمعنى بالإضافة، التأخر بحسب الذات لا غير، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص٢٣.

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (فيكون الوجود أمراً اعتبارياً لا عينياً).

(٢) هذا هو رأي المدرسة الإشراقية التي تقول بأصالة الماهية مقابل الوجود، وترجع بأصولها إلى أفلاطون، يراجع الطباطبائي، بداية الحكمة، ص١٥.

اتصافها بالوجود[1]، لأن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له، مع إنه لا يمكن تحقق الماهية بدون الوجود.

ولذا أجابوا[2]: بأن الوجود ليس في الخارج شيئاً على حدة تكون الماهية متصفة به، بل ليس في الخارج شيئاً إلا الماهية، والعقل ينتزع منها الوجود.

قال المحقق الدواني: والتحقيق أنه ليس في الخارج إلا الماهية من دون أن يكون هناك[3] الأمر المسمى بالوجود، ثم العقل بضربٍ من التحليل ينتزع عنه ذلك الأمر ويصفه به، ومطابق هذا الحكم ومصداقه هو عين تلك الهوية المعَّينة، بل كما ينتزع من زيد الإنسانية ويحكم بأن الإنسانية ثابتة له مع أن مصداق الحكم ومطابقته له ليس إلّا ذات زيد وفقَّ عليه الموجود في الذهن.

فإن قلت: فما الفرق بين الوجود والذاتيات مع أن كليهما ينتزع من الذَّات؟

قلت: ملاحظة الذات كافية في انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود ونظائره، إذ لابد فيه من ملاحظة أمرٍ آخر مثل وجود علته ودلالتها إلى غير ذلك، انتهى .[٥و] هذا ماذكره في هذا المقام.

---

(١) توضيح ورد من قبل النراقي، ودفاع عن أصالة الوجود مقابل الماهية، واعتبار الماهية من لوازم الوجود.

(٢) رد القائلين بأصالة الماهية من الإشراقيين، والذي يرون فيه وتبعاً لأفلاطون أن الفكر أولاً ثم العالَم، وأن العالَم الطبيعي ليس إلا أشباح وظلال، وأن الحقيقة الثابتة هي في عالم المثل والأفكار، وهذه هي المدرسة المثالية في الفلسفة، يراجع في معنى المثالية وأنواعها، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢.

(٣) جلال الدين الدواني ينتسب إلى المدرسة الإشراقية ويدافع عن أصالة الماهية مقابل الوجود، وينقد محمد حسين طباطبائي في كتابه بداية الحكمة، رأي الدواني ويصفه بالضعف، إذ يقول الدواني بأصالة الوجود لله تعالى مقابل أصالة الماهية للعالَم (الممكنات)، يراجع ص١٧.

ولكن الحق[1]: أن الموجود في الحقيقة ليس إلا الوجود، والماهية مع قطع النظر عن الوجود أمر اعتباري[*].

وحينئذ **فالجواب**: عن أصل الإشكال أنه ليس في الخارج إلا الوجود، والعقل[2] بضربٍ من التحليل ينتزع عنه الماهية، وسيحين تحقيق الكلام إن شاء الله تعالى في مبحث إثبات أن الوجود حقيقة عينية.

ثم إن المحقق الدواني في الحواشي القديمة على ما علمت اختار أن الماهية متصفة بالوجود على النحو الذي ذُكر، **وقد رجع عن هذا** القول في **شرح الهياكل النورانية وفي بعض رسائله**[3]. **وأنكر** القول إن موجودية الماهيات بانتزاع الوجود عنها، **واختار ذوق المتألهين**، وهو أن موجودية الأشياء بالانتساب إلى حقيقة الوجود.

---

(١) هذا هو رأي النراقي بالدفاع عن أصالة الوجود، وهو رأي المدرسة المشائية عموماً بإزاء المدرسة الإشراقية، وهناك تعليق على الحاشية ما نصه (الحق كذلك كما هو مبرهن في مظانه).

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (الحق كذلك كما هو مبرهن في مظانه).

(٢) **العقل Intellect**: المقصود به هنا في عبارة النراقي، أنه قوة تجريد، ويعرف الفلاسفة العقل أنه جوهر بسيط مُدرِك للأشياء بحقائقها، يراجع الكندي، رسالة الحدود، ص١٩٠، كما أن الفارابي يفصل القول في العقل في رسالة له عنوانها رسالة في العقل، وبعيداً عن تفصيلات وتفريعات ومسميات العقل ومعانيه، يعرف الفارابي العقل، أنه هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات، يراجع آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٨٢ كذلك، يراجع ابن سينا، رسالة الحدود، ص٢٤٠ ـ ٢٤١، الغزالي، رسالة الحدود، ص٢٨١ ـ ٢٨٣، الآمدي، المبين، ص٣٦٤ ـ ٣٦٥، ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص٢٩، الجرجاني، التعريفات، ص٨٧، إذ يقول: العقل ما يعقل به حقائق الأشياء، قيل محله الرأس وقيل محله القلب، يراجع كذلك يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص١٤٥، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص٨٤.

(٣) هياكل النور، كتاب من تأليف الفيلسوف الإشراقي شهاب الدين السهروردي، وقد عمل له جلال الدين الدواني شرحاً أسماه شواكل الحور، وقد نشر وحقق محمد على أبو ريان، كتاب هياكل النور للسهروردي، مصر ١٩٥٧.

فقـال: بعد بسط الكلام في مطلوبه، وأنت خبير بأن كون الوجود عارضاً للماهيات على ما هو المشهور الذي ينساق إليه النظر الأول، لا يصفو عن الكدورات المشوشة للأذهان السليمة ولا سيما على ما تقرر عند **المتأخرين**، من أن ثبوت شيء لشيء وعروضه له فرع ثبوت المثبت له في نفسه[1]، إذ الكلام في الوجود المطلق وليس للماهية قبل الوجود المطلق وجود، حتى يكون الاتصاف به فرعاً على ذلك الوجود.

وما قالـه **بعضهم**: من أن الاتصاف بالوجود إنما هو في الذهن لا يجديهم نفعاً، لأنه إذا نقل الكلام مع الاتصاف بالوجود الذهني لم يبق لهم مهرب. واستثناء الوجود عن المقدمة القائلة بالفرعية تَحكُم على أن **مشاهيرهم قدحـوا** في هذا الاستثناء.

ثم قـال[2]: إن من البين أنه إذا كان الوجود وصفاً للماهية وكان أثر الفاعل هو اتصاف الماهية بالوجود على ما تقرر واشتهر **منهم** لزم أن يكون الصادر عن الفاعل هو ذلك الأمر النسبي، وظاهر أن النسبة فرع المنتسبين، فلا يصح كونها أول الصوادر، إلى غير ذلك من الكلمات التي تعرض من القول بعروض الوجود للماهيات، انتهى.

أقـول: بعدما علمت أن الغرض من اتصاف الماهية بالوجود أو بالعكس، لماذا لا يكون لإيراد هذا (عند) **العلامة المحقق وقْع؟!**.

قـال **بعض أفاضل المتأخرين مُرداً عليه**: إن أكثر المعاني التي ترد على اتصاف الماهيات بالوجود إنما ترد بناءً على الاتصاف بها كاتصاف

---

(١) يوضح النراقي، أن الدواني قد تراجع عن قوله السابق في أصالة الماهية مقابل الوجود، ورجع إلى طريق المدرسة المشائية التي تقول بأصالة الوجود، وهذه الالتفاتة من النراقي فيها بحث ونظر وتدقيق من قبله ولربما تخليص للدواني من إشراقيته وعودته إلى المشائية.

(٢) الإشارة ترجع إلى الدواني.

الموضوع بالعرض، أو بناءً على عدم الفرق بين نحوي العروض، فإن عارض الشيء بحسب وجوده غير عارضه بحسب ماهيته، فعارض الوجود يستدعي للمعروض وجوداً غير وجود العارض، وأما عارض الماهية فلا يستدعي إلا وجود الماهية، وإن كان متحداً وجودها لوجود عارضها، وللوجود على تقدير حصوله في الخارج لا يلزم أن يكون عارضاً للماهية، إذ هو نفس وجود الماهية وموجوديتها على تقدير عروضه كان عارضاً لنفس الماهية الموجودة بهذا الوجود لا عارضاً لوجودها، انتهى. وهو جيد كما لا يخفى(*).

وأما ماذكره المحقق(**) من أن ما قاله بعضهم إن الاتصاف بالوجود إنما هو في الذهنِ[1] لا يجديهم نفعاً، لأنه إذا نقل أما لا يخفى ما فيه، لأن الذهن يَقْدر على أن يلاحظ الماهية من غير وجود ثم يعرض اتصافها به وهو ظاهر.

ثم من تَأَمَّل حق التَأمُّل[2] تجد أن الوجود ليس إلا نفس موجودية الماهية، وليس في الخارج شيئان، بل ليس فيه إلا الوجود أو الماهية، فلا يرد لأجله نقض على القاعدة الفرعية المسلمة عند العقلاء.

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (كيف لا يكون جيداً وهو كلام صدر الحكماء). وصدر الحكماء هو صدر المتألهين الملا صدر الدين الشيرازي (ت١٠٥٠هـ) وسيرد ذكره كثيراً في مواضع هذا الكتاب.

(**) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (لصدر المحققين هذا، ثبوت الشيء لا ثبوت شيء لشيء).

(١) **الذهن Under Standing**: عند الحسيين أو التجريبيين، قوة للنفس تشمل الحواس الظاهرة والباطنة، معدة لاكتساب العلوم أو استعداد تام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص٦٣، وهناك تعريف آخر للذهن، وهو ما به الشعور بالظواهر النفسية المختلفة، ويطلق أيضاً على التفكير وقوانينه أو مجرد الاستعداد للإدراك، يراجع إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص٨٨.

(٢) هذا هو رد النراقي على الإشكال ورأيه في الوجود وأصالته وأنه غير الماهية.

قال بعض أفاضل المحققين: قد اضطرب أفهام المتأخرين في اتصاف الماهية بالوجود وصارت أذهانهم بليدة عن تصوره من جهة أن ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء في نفسه، فيلزم على تقدير هذا الاتصاف أن تكون الماهية موجودة قبل وجودها، فتارة أنكروا قاعدة الفرعية وبدلوها بالاستلزام، وتارة خصصوها بما وراء الوجود من الصفات[1]، وتارة جعلوا مناط الموجودية اتحاد الماهية مع [٥ظ] مفهوم الوجود المشتق من غير أن يكون للوجود قيام أو ثبوت لنفسه أو لغيره، وكذا الحكم في كل مشتق عند القائل بهذا. ولم يتحقق أحد منهم كنه الأمر في هذا المقام من أن الوجود كما مر نفس موجودية الماهية لا موجودية شيء غيره لها كسائر الأعراض، حتى لزم أن يكون اتصاف الماهية به فرع تحققها في نفسها. فالقاعدة على عمومها باقية من غير حاجة إلى الاستثناء في القضايا الكلية المعتبرة، كما قد تحتاج إليه في الأحكام النقلية عند تعارض الأدلة.

وهذا الذي أظهرنا، إنما جريانه على طريقة القوم من أن الماهية موجودة، والوجود من عوارضها، وأما على طريقتنا فلا حاجة إليه، إذ لا اتصاف لها به ولا عروض له عليها، بل إنما الموجود في الأعيان هو

(١) الصفات Attributes: هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات، وذلك نحو طويل وقصير وعاقل وأحمق وغيرها، ومنها الصفة الذاتية وهي ما يوصف الله بها ولا يوصف بضدها، نحو القدرة والعزة والعظمة وغيرها، ومنها الصفة المشبهة ما اشتق من فعل لازم لما قام به الفعل على معنى الثبوت، نحو كريم وحسن، ومنها الصفات الفعلية وهي ما يجوز أن الله بضده كالرضا والرحمة والسخط والغضب والنحو، ومنها الصفات الجلالية وهي ما يتعلق بالقهر والعزة والعظمة والسعة، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص٧٦، والصفة عند الفارابي، تعني أمور تقع في شُركة إلا في الوضع والزمان، يراجع التعليقات، ص٢١، يراجع كذلك، يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص١٢٣، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص٧٢٨.

نفس حقيقة الوجود بالذات، وأما المسمى بالماهية فهي أمر متحد مع الوجود ضرباً من الإتحاد، ونسبة الوجود إليها على ضرب من الكناية لا على الحقيقة، انتهى.

وحقيقة الحال والجواب الحق عندنا، أيضاً ما ذكرته أخيراً، وكما **أشرنا إليه**، وستعلم له زيادة توضيح إن شاء الله **تعالى** في بعض المباحث الآتية.



المبحث الرابع

في أن الوجود مقول على أفراده المتحققة في الخارج بالتشكيك

والدليل[1] على ذلك، أنه يقال على أفراده بالتقدم[2] والتأخر والألوية وعدمها، والشدة والضعف والكمال والنقص، فإن وجود العلة مقدم على وجود معلولها وأولى منه، ووجود الجوهر أولى وأقوم وأقوى من وجود العرض، ووجود الموجود القارّ[3] أشد من وجود غير القارّ، كأجزاء الزمان فإنها غير قارَّة، فإن إطلاق الوجود عليها ضعيف بالنسبة إلى إطلاقه على الجسم، إذ الأثر المترتب عليها أقل بخلاف الأثر المترتب على الجسم، فإنه أكثر فيكون أشد، إذ المراد بالشدة والضعف

---

(١) عالج النراقي في هذا المبحث مسألة الوجود من جهة التشكيك، ونظر في أقسامه ولا سيما قسمته إلى علة ومعلول، وأنواع التقدم والتأخر، وكذلك قسمته إلى جوهر وعرض.

(٢) **التقدم Primacy**: يقال على أنحاء عديدة، منها يقال تقدم بالطبع وهو إذا كان لا يمكن أن يوجد الآخر إلا وهو موجود ويوجد وليس الآخر موجوداً كالاثنين والواحد، ويقال تقدم في الزمان، وذلك ظاهر، ويقال في المرتبة، وهو في الإضافة إلى مبدأ محدود .... ويقال تقدم بالعلية، فإن العلة استحقاق الوجود قبل المعلول فإنهما بما هما ذاتان ليس يلزم فيهما خاصية التقدم في كل واحد، يراجع ابن سينا، النجاة، ص٢٥٧ ـ ٢٥٨، الآمدي، المبين، ص٣٧٩، الجرجاني، التعريفات، ص١١٢ ـ ١١٣.

(٣) القار الشيء الثابت.

هنا كثرة الآثار وقلتها لا حركة الماهية في الموجود على نحو الحركة في الكيفيات[1] فإنها منفية في الوجود على ما صرحوا به.

ومما **يدل**: على أن الوجود مقول بالتشكيك، أنه لا شك أن واجب الوجود أولى وأقوم وأشدّ من وجود الممكنات، ووجود المجردات كذلك بالنسبة إلى وجود الماهيات، خصوصاً بالنسبة إلى وجود نفس المادة فإن وجودها في غاية الضعف.

ثم اعلم: أن التقدم والتأخر والقوة والضعف والكمال والنقص بين الأشياء المذكورة إنما هو باعتبار وجوداتها لا باعتبار ماهياتها، كيف والماهية من حيث هي ليست إلا هي، فهي في حد ذاتها فاقدة لجميع المراتب المذكورة، فالوجود يتصف بالأمور المذكورة بنفسه من غير افتقار إلى شيء آخر، كما أن أجزاء الزمان تتصف بالتقدم والتأخر في حد ذاتها من غير احتياج إلى شيء آخر[2].

---

(١) لا حركة في الجوهر والزمان عند أرسطو، وأما ابن سينا فيقر لا حركة في الجوهر والزمان بخلاف الوضع، يراجع ذلك كله في د. حسن مجيد العبيدي، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، بغداد ١٩٨٧، دمشق ٢٠٠٨،، الفصل الثاني، لتحديد معنى الجسم وعلاقته بالحركة والمكان، والنراقي لا يخالف ابن سينا ولا المدرسة المشائية عموماً.

(٢) **الزمان Time**: حول تعريف الزمان وأنه عدد الحركة من جهة المتقدم والمتأخر أو هو مدة تعدها الحركة غير ثابتة الأجزاء، يراجع الكندي، رسالة الحدود، ص١٩٢، كذلك، أرسطو، الطبيعيات، ترجمة إسحاق بن حنين، القاهرة ١٩٦٤، المقالة الخامسة، ابن سينا، الشفاء، السماع الطبيعي، النجاة، وسائر كتبه الأُخرى، وتعريفه للزمان هو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر، أما (الآن) الذي هو أصغر جزء من الزمان فهو طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان، يراجع له رسالة الحدود، ص٢٥٣، كذلك الغزالي، الحدود، ص٢٩٧، وسائر كتبه الأُخرى مثل المقاصد والتهافت، يراجع كذلك ابن رشد، تهافت التهافت، ص٣٠٠ ـ ٣٠١، ص ص ٧٩، ٨٠، ٢٧٥، كذلك الآمدي، المبين، ص٣٤٩، وللمزيد، يراجع د. حسام الآلوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم، بيروت ٢٠٠٥.

فما به التقدم والتأخر وما فيه التقدم والتأخر في الوجود والزمان واحد، وكذا ما به القوة والضعف والكمال والنقص وسائر ما ذكر في الوجود واحد بخلاف الماهيات، فإنه يفترق فيها ما به التقدم والتأخر وما به القوة والضعف والكمال والنقص، مثلاً تقدم الأب على الابن ليس باعتبار ماهية الأبوة بل باعتبار الوجود والزمان، فما فيه التقدم والتأخر هو الأب والابن وما به التقدم والتأخر هو الوجود أو الزمان.

وكذا كلية العالم بالنسبة إلى الجاهل ليست باعتبار ماهيتهما، بل باعتبار العلم والجهل، فما فيه التقدم والتأخر هو الرجل العالم والجاهل، وما به التقدم والتأخر هو العلّم والجهل، ثم إن كمال العلم ونقصان الجهل أيضاً يرجعان إلى وجودهما لا إلى ماهيتهما.

وكذا كون زيد أقوى من عمرو ليس باعتبار صفتي القوة والضعف الموجودين فيهما، وإن كان القوة والضعف في هاتين الصفتين باعتبار وجودهما لا باعتبار ماهيتهما، فظهر ووضح أن مفهوم الوجود مقول على أفراده بالتشكيك لا بالتواطؤ[1].

فللوجود مفهوم هو الموجود المطلق الذي هو أمر اعتباري، وله أفراد متحققة متحصلة [٦أ] في الخارج هي وجودات الأشياء، واحد منها قائم بذاته غير معلول بالشيء، ذاته عين وجوده، والباقي معلولات للوجود الواجب، وكلها مشترك في انتزاع الوجود المطلق عنها.

وإلى ما ذكرنا أشار **المحقق الطوسي**[2] **في جواب مسائل صدر**

---

(١) **التواطؤ Invocation**: توافق وانطباق بمعنى واحد، كما ينطبق اسم الجنس على كل نوع من أنواعه، واسم النوع على كل فرد من أفراده، يراجع يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص٦٤، أو هو عبارة عن ما يدل على أشياء فوق واحد باعتبار معنى واحد لا اختلاف بينها فيه كالحيوان بإزاء الإنسان والفرس ونحوه، يراجع الآمدي، المبين، ص٣١٧.

(٢) الطوسي، نصير الدين، ويعرف بالخواجة نصير، متكلم وفلكي ورياضي وفيلسوف من الطراز الأول، سينوي النزعة والتفلسف، ولد في طوس بخراسان سنة=

الموحدين الشيخ صدر الدين القونوي رضي الله عنه[1]، **حيث قال**: والحق الذي لا مرية فيه، أن واجب الوجود لذاته لا يمكن أن يكون إلا شيء عين وجوده، ولا يمكن أن يكون الموصوف بهذه الصفة إلا واحد من كل جهته واجباً من كل اعتبار.

ثم **قال**: وهنا سر عظيم، وهو أن الوجود الذي يقع مفهومه على الواجب والممكن بالتشكيك أمر عقلي، فإن الوجود في الأعيان لا يمكن أن يقع على أشياء تشترك فيه، وذلك الأمر مقول على الوجود الواجب القائم بذاته الذي لا يعرض لماهيته، وعلى غيره من الموجودات، وإذا اعتبر وجوده في العقل كان ممكناً غير واجب، فاسم الوجود يقع عليه وعلى الواجب ونوعه، وعلى وجود العيني وعلى اسمه، وذلك الوجود أمر معقول، والوجود الواجب غير معلوم بالكنه والحقيقة، إنما يعقل منه هذا الوجود المعقول مقيد بقيد سلبي، انتهى[2].

= ٥٩٧هـ/ ١٢٠١م، ومات في بغداد سنة ٦٧٢هـ / ١٢٧٤م، كتب الطوسي عدة كتب في الفلسفة وعلم الكلام منها شرح الإشارات لابن سينا، وله في علم الكلام الشيعي، تجريد العقائد وقواعد العقائد، ومن تلامذته ميثم البحراني والعلامة الحلي وأفضل الدين الكاشاني.

(١) **صدر الدين القونوي**، صوفي شافعي مرموق، ولد وتوفي في قونية سنة ٦٧٣هـ/ ١٢٧٥م، جرت بينه وبين نصير الدين الطوسي مكاتبات في مسائل الفلسفة، كما أن زوج أمه هو الصوفي الكبير الشيخ محيي الدين بن عربي، ومن مؤلفات القونوي كتاب مراتب الوجود الذي قسم فيه مراتب الوجود إلى أربعين مرتبة أكملها مرتبة الإنسان الكامل الجامع للحقائق الحقية والحقائق الخلقية جملةً وتفصيلاً، حكمةً ووجوداً بالذات، والنراقي هنا يشير إلى هذه المراسلات بين الطوسي والقونوي.

(٢) يلاحظ هنا أن النراقي يعرض لفكرة الطوسي تجاه القونوي ويدافع عن مفاهيمها، ولاسيما بصدد واجب الوجود (الله) ويصرح أن هذا الواجب لا يفهم إلا من خلال نفي الصفات للمكن، فنقول: هو لا جسم ولا في مكان ولا عرض، . . .، كما أن النراقي في هذا المبحث من تقسيم الوجود لإثبات كنه وماهية الواجب تعالى فأخذ السير المنهجي المعرفي من الممكنات إلى الواجب صعوداً.

المبحث الخامس

في أن الوجود المطلق ليس جنساً لما تحته من الأفراد، وأن أفراده هويات بسيطة ليست مركبة من الأجناس والفصول[*]

أما الأول، فتدل عليه عدة دلائل:

الأول: أن الوجود لو كان جنساً لما تحته لكان امتياز أفراده بفصول مقومّة ضرورةً، ومن جملة أفراده الوجود **الواجب**، فيكون **الواجب تعالى شأنه** مركباً من جنس وفصل، ويلزم من هذا أن يكون الواجب محتاجاً، فلا يكون الواجب واجباً.

الثاني: قد **بينا** في المبحث السابق، أن الوجود مقول على أفراده بالتشكيك، والجنس لا يكون كذلك، لأن الماهية ومقوماتها لا تتفاوت بالنسبة إلى ما تحتها .**فنقول**: هذا الدليل ليس **عندنا** بتام، لأن الحق أن الذاتيات تتفاوت بالتشكيك، كما **أثبتناه** في **جامع الأفكار**[**].

(*) هذا المبحث استمرار وتكملة للمبحث السابق في إثبات أن الواجب ليس جنساً. وهناك تعليق للبيد آبادي ما نصه (هذه الأمور أمور مقررة). أي أن مقصوده أن الوجود بالبداهة ليس جنساً ولا نوعاً ولا....

(**) كتاب جامع الأفكار هو أحد كتب النراقي التي تتناول بالتفصيل موضوع الوجود والماهية. وقد نشر محققاً في جزأين، بقلم مجيد هادي زادة، قم ١٤٢٣هـ.

الثالث: لو كان الوجود جنساً لأفراده لكان امتياز بعض الأفراد عن بعض آخر بفصول مقوّمة، والفصل المقوّم يجب أن يكون موجوداً ضرورةً، فهي غير الموجود لا يكون مقوّماً للموجود ولا يكون مميزاً، وحينئذ يكون الفصل مشاركاً للنوع في ماهية الجنس، فيحمل عليه الجنس كما يحمل على النوع، فإذا الفصل يستدعي فصلاً آخر، والكلام في الفصل الثاني أيضاً كالكلام في الفصل الأول، فيلزم ترتب الفصول إلى غير نهاية.

ويمكن أن **يقرر** هذا **الدليل** بنحوٍ آخر، بأن يقال: أن الوجود لو كان جنساً لاحتاج إلى الفصل، والفصل إما أن يكون وجوداً أو غير وجود، فعلى الأول يلزم أن يكون الفصل مكان النوع، أو يحمل عليه الجنس، وعلى الثاني، يلزم أن تكون حقيقة الوجود غير وجود، وهو باطل.

وأورد عليه **بعض المحققين**، بأن فصول الجواهر البسيطة مثلاً جواهر، وهي مع ذلك ليست بأنواع مندرجة تحت الجوهر بالذات، بل إنما هي فصول فقط، وكذا فصل الحيوان مثلاً يحمل عليه الحيوان، وليس يلزم من ذلك أن يكون فصل الحيوان نوعاً له.

الرابع: قد ثبت أن الفصل علة مفيدة لوجود الجنس، وخارج عن ماهيته لكونه مقسماً له، ولو كان الوجود جنساً لكان له فصول، وكانت هذه الفصول عللاً مفيدة لوجود الجنس، فيكون للوجود وجود آخر، وهو محال.

فإن **قيل**: لم لا يجوز أن يكون الفصل لذات الجنس الذي هو الوجود دون أن تكون علته لوجوه حتى يلزم من محال.

قلت: إذا كان الفصل علة لذات الجنس فيكون الجنس محتاجاً

إليه في تقومه من حيث هو هو، فيلزم أن يكون الفصل المقسم مقوّماً وهو باطل كما تقرر في المنطق، وكما ثبت من الأدلة المذكورة أن الوجود المطلق ليس جنساً، يثبت منها أيضاً أنه [٦ظ] ليس نوعاً، كيف وهو ليس إلا أمراً اعتبارياً منتزعاً، والجنس والنوع ليسا كذلك.

أما الثاني: أعني كون الوجود هويات بسيطة، فلأن الوجود المطلق إذا لم يكن معنًى جنسياً ولا نوعياً فلا تكون أفراده المتحققة في الخارج مركبة من جنس وفصل، فتكون هويات بسيطة غير مركبة من عدة أمور، بل تشخيصاتها بأنفسها من غير احتياج إلى تشخص ذاتي أو عرضي، وستعلم إن شاء الله تعالى إن تشخص الوجودات، بماذا؟

ومما يدل على أن حقائق الموجودات بسيطة، أنه لو كان لها جزء لكان جزؤها إما وجوداً أو غير وجود، وكلاهما باطل، كما لا يخفى.



المبحث السادس

اعلم إن أرشدك الله إلى طريق السداد، أنه لا موجود بالذات إلا الوجود، وغيره يصير موجوداً تبعيته، وكيف لا؟!. والموجودية ليست إلا التحقق العيني والظهور الخارجي، وهذا عين الوجود وغيره يصير به متحققاً في الخارج. وكل ذي حق ينال حقيقته لأجله، فهو في كونه ذا حقيقة عينية أولى مما يصير ذا حقيقة لأجله، وفي كونه موجوداً أحرى مما يصير موجوداً بسببه، كما أن السواد أولى وأحرى أن يكون اسود مما ليس بسواد، ويطلق عليه الأسود لأجل عروض السواد له. وكيف لا يكون ذا حقيقة عينية وأصلاً في التحقق مع أن نفس حقيقته ليست إلا أنه في الأعيان؟!.

قال **بهمنيار**[1] **في التحصيل**: وبالجملة فالوجود حقيقةً أنه في

---

(١) **بهمنيار بن المرزبان،** هو أبو الحسن بن المرزبان، كان تلميذ ابن سينا وكان مجوسي الملة غير ماهر في كلام العرب، وهو من بلاد أذربيجان، والمباحث لأبي علي بن سينا أكثرها مسائل بهمنيار وهي تبحث عن غوامض المشكلات، ومن تصانيفه كتاب التحصيل وكتاب الرتبة في المنطق وكتاب في الموسيقى ورسائل كثيرة، ومات بهمنيار في شهور سنة ثمان وخمسين وأربعمائة، وبعد موت ابن سينا بثلاثين سنة، يراجع البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام (= تتمة صيوان الحكمة) عنى بنشره محمد كرد علي، دمشق ١٩٨٨، ص٩٧ ـ ٩٨، ومن تلامذته أبو العباس اللوكري صاحب كتاب بيان الحق بضمان الصدق، وهذا الكتاب له نشرة محققة قام بها إبراهيم ديباجي، ونشرة في طهران.

الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان، وما هذه حقيقته ؟!. انتهى.

ولذا لا يمكن تصوره بوجه ولا رسم ولا حدّ، لأن ما حقيقته أنه في الأعيان كيف يمكن حصوله في الذهنِ ؟!، وإلا يلزم انقلاب الحقيقة. نعم، بعد تعيّنه وتقيّده بالماهيات تتصور حقائق الماهيات دون حقيقة الوجود، وليس ما يتصور من الوجود المطلق البديهي معنًى جنسياً بالنسبة إلى حقائق الوجودات لأن ما حقيقته أنه في الأعيان، ولا يمكن انقلابه من جلايا الأعيان إلى خفايا الأذهان. لا تعرض له الكلية والعموم، ولا يكون مفهوماً حتى يكون جنساً أو فصلاً، فهذا الوجود البديهي المتصور ليس حقيقته الوجود بل هو أمر انتزاعي اعتباري ينتزعه العقل من الأشياء المخصوصة. وحينئذ إن قلت إن الوجود المطلق اعتبار من اعتبارات حقيقة الوجود أحسنت، وإن قلت وجه من وجوهها أصبت، وإن قلت حيثية من حيثياتها سددت، وإن قلت عنوان من عنواناتها ما أخطأت، وإن قلت غير ذلك مّما يشاء بها ما ذكر ماعدا، غلطت.

ومما يدل على أن الوجود حقيقة عينية وليس موجود بذاته سوى الوجود، أنه لو وجد غيره فأما أن يكون تحققه وتحصله في الخارج من دون اعتبار الوجود، فهذا سفسطة. أو يكون تحققه وتحصله باعتبار الوجود، فنقول: هو هذا الوجود أما زائد عليه فيلزم أن يكون موجوداً مع قطع النظر عن هذا الوجود الزائد، لأن ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت المثبت له.

ثم ننقل الكلام إلى الوجود المتقدم فيلزم النسبة، وأما جزء له فننقل الكلام إلى الجزء الآخر، فنقول: هل هو متحقق مع قطع النظر عن الجزء الذي هو الوجود أم لا؟

فعلى **الأول** : يلزم أن يكون له وجود آخر، فننقل الكلام إليه فيلزم التسلسل.

وعلى **الثاني**: يثبت المطلوب، لأن تحقق الجزء الآخر يكون حينئذ بالوجود، **فالتحقق بالذات والموجود بالأصالة هو الوجود**[1]، ويكون غير متحققاً به، **لا يقال** على ما قلت لا يُشكل الأمر في وجود **الواجب**، لأن **الواجب** لما كان حقيقته صرف الوجود وليس مركباً وهو موجود بذاته، فلا يؤشر. ولكن يَشْكل الأمر في وجود الممكن، لأن الممكن ليست حقيقته محض الوجود، بل له ماهيته [٧و] أيضاً سوى الموجود.

فنقول: وجوده إما زائد على ماهيته أو جزء لها، فيلزم المفاسد التي ذكرت.

قلت: للمكن وجودان، **أحدهما**، الوجود العام البديهي المشترك، **وثانيهما**، الوجود الخاص الذي هو مجهول الكنه. ولكن لما كان ما به التذوت والتحقق وأقرب الأشياء إلى هذا المعنى الموجود سمي به. والوجود العام البديهي أمر انتزاعي من الوجود الخاص وعروضه له في العقل لا في الخارج على ما عرفت، وأما الوجود الخاص فليس عارضاً للماهية ولا زائداً عليها حتى يلزم النقص في الفرعية، بل هذا الوجود ثبوت الشيء، لا ثبوت شيء لشيء آخر حتى يكون زائداً ويكون الموجود شيئين.

وتحقيق الكلام في هذا المقام، أن الماهيات مع قطع النظر عن الوجود سواء حصلت في الأعيان أم لا ليست أمور متحققة متحصلة، بل

---

(١) يراجع محمد حسين طباطبائي، بداية الحكمة، ص١٥، إذ يقول: وقد اختلف الحكماء في الأصيل منهما، فذهب المشاؤون إلى أصالة الوجود، وذهب الإشراقيون إلى القول بأصالة الماهية، ويعلق محقق كتاب بداية الحكمة عباس الزارعي في ذات السياق حاشية (١) ومنهم بهمنيار في التحصيل، ص٢٨٤، والسيد الداماد في القبسات، ص٣٨، وتبعهم صدر المتألهين في الأسفار، ج١، ص٤٩، والحكيم السبزواري، في شرح المنظومة، ص١٠.

أمور اعتبارية، ثم بعد حصولها في الأعيان إذا اعتبر مع الوجود تكون متحصله، إلا أن التحصل والتحقق حقيقة للوجود وبتبعيته تصير الماهيات أيضاً متحققة، وليس هذه التبعية من قبيل تبعية الموجود للموجود بل من قبل تبعية الشبح لذي الشبح، وتبعية الظل للشخص. لأن الماهيات مع قطع النظر عن الوجود ليست إلا أمور اعتبارية غير متأصلة.

ولذا قال الشيخ ابن عربي[*][1].: الأعيان التامة ما سمت راسخة الوجود، فإن قلت على ما ذكرت يلزم أن تكون الماهيات أموراً متحققة

(*) تعليق للبيد آبادي ما نصه (نِعَمَ القول قول الأعرابي)، والأعرابي بتحديد النراقي والبيد آبادي هو الفيلسوف الصوفي ابن عربي. يراجع حاشية (٣) من تعليقنا على هذا المبحث للتفصيلات.

(١) الشيخ محيي الدين بن عربي، فيلسوف صوفي صاحب وحدة الوجود، وهو أبو بكر محمد بن علي محيي الدين الملقب بالشيخ الأكبر، ولد في مدينة مرسية الأندلس سنة ١١٦٥م، وتوفي في دمشق سورية سنة ١٢٤٠م، وله العديد من التصانيف منها الفتوحات المكية وديوان ترجمان الأشواق وفصوص الحِكم وغيرها كثير، وقد سبق وأن عرفنا بفلسفته المعروفة بوحدة الوجود، يراجع المقدمة من كتاب النراقي، حاشية (٢١)، ويفيدنا الدكتور أبو العلا عفيفي في بحثه عن الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي، ضمن الكتاب التذكاري عنه، القاهرة ١٩٦٩، ص٢٠٩، أن الأعيان يقصد بها ابن عربي الحقائق والذوات أو الماهيات كما يستعملها أحياناً مرادفة للوجودات الخارجة المحسوسة، ولكنه في كلامه عن الأعيان الثابتة يقصد المعنى الأول لا الثاني، أما الثبوت فمعناه الحصول إطلاقاً سواء كان في العالم الخارجي أم في الذهن كوجود ماهية الإنسان أو ماهية المثلث في الذهن، ويقابل الثبوت بالوجود الذي يقصده التحقق في الخارج في الزمان والمكان، كوجود أفراد الإنسان في العالم الخارجي، ومعنى هذا أن ابن عربي حين يتكلم عن الأعيان الثابتة إنما يعترف بوجود عالم معقول توجد فيه حقائق الأشياء أو أعيانها المعقولة إلى جانب العالم الخارجي المحسوس الذي توجد فيه أشخاص الموجودات، وهو يذكرنا بأفلاطون ونظرية المُثل عنده، كما أن نظرية ابن عربي فيها عناصر أفلاطونية وأرسطية واعتزالية وإشرافية سهروردية مزجها فأخرج منها نظريته في وحدة الوجود. ويلاحظ أن النراقي يطلق دائماً على اسم ابن عربي (الأعرابي) وقد أصلحنا ذلك في مواضع الكتاب. حيث وضعنا اسم (ابن عربي) بدلاً من (الأعرابي).

ومناشئاً للآثار الخارجة ومرصاداً للأمور النفس الأمرية، مع إنا نعلم قطعاً أن اختلاف الأشياء بالماهيات، ولا شك أن ما به الاختلاف في الأشياء أمور واقعة وأشياء نفس أمرية، بدليل كونها مناشئ للآثار المختلفة.

قلت[1]: المطلوب أن الماهية قبل انضمام الوجود إليها أو اعتبار الوجود معها وصيرورتها بحيث يمكن انتزاع الوجود غير متحققة ولا متأصلة، وهذا أمر ظاهر، لأنه إذا لم يعتبر معها الوجود وإن كانت بعد صيرورتها موجودة، ليست متحققة لا في الخارج ولا في الذهن، لأن الكون في الذهن أيضاً وجود ذهني، بل حينئذ يمكن أن يعتبرها العقل بضربٍ من الملاحظة، **فما لم يكن وجود لم توجد ماهية وما لم يوجد لم يكن لها تحقق**، لأن التحقق موقوف على انضمام الوجود إليها أو اعتبارها معه أو انتزاعه فيها، لأن ثبوت الشيء لشيء أو اعتباره معه أو انتزاعه منه فرع ثبوت المثبت له أو المعتبر معه أو المنتزع منه.

نعم[*]، بعد اعتبار الوجود معها تصير متحققة بتبعية الوجود، وحينئذ تصير متحققة تحققاً تبعياً، لأن التحقق بالذات للوجود، **فالموجود حقيقة هو الوجود دون الماهية**.

كما أن المضاف بالحقيقة هو نفس الإضافة لا ما هو المضاف المشهوري، ولذا قيل: إن العقل الصحيح الفطرة يشهد بأن الماهية إذا كانت موجودة بنفس وجودها لا قبل وجودها بوجود آخر يكون الموجود بالذات وبالأصالة منهما لا محالة هو نفس الوجود لا نفس الماهية، كما أن المضاف بالحقيقة هو نفس الإضافة لا ما هو المضاف المشهوري. فظهر أن الماهيات التي هي ما به الاختلاف في الأشياء ليس لها تحقق

---

(١) النراقي يورد رأي ابن عربي ويوجه له الاعتراض والنقد ولا يتابعه.

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (نَعم الفِطرة تشهد بذلك).

ومنشأيته للآثار بحسب ذواتهما، وإنما تحققها ومنشأيتها للآثار بتبعية الوجود، وهما بالذات للوجود. فإن الوجود كما عرفت حقيقة مقولة بالتشكيك، وتختلف أفراده بالشدة والضعف والكمال والنقص، وتختلف منشأيتها للآثار، فبعض أفرادها أشد آثاراً من بعض آخر، وبعضها بالعكس، ولكل من أفراد الوجود نحو حاصل من التحقق والموجودية ينتزع منه بعد تحققه جهة خاصة، فجميع الآثار حقيقة للوجود واختلافها بسبب اختلاف أفراده بالتقدم [٧ظ] والتأخر والشدة والضعف فبعضها قائم بذاته لا ينتزع منه ماهيته هو **الوجود الواجب**، وسائر الأفراد أعني وجودات الممكنات بعد تحقق كل فرد منها على نحوٍ يخصه ينتزع منه الأمر المسمى بالماهية، وهي متحققة ومنشأ للآثار ولكن بالتبع، مثال ذلك: من وجه أن الضوء حقيقة مقولة بالتشكيك وهو في ذاته مضيء، وغيره من الأجسام والأعراض مضيء ولكن لا بالذات بل بالتبع، وباعتبار اختلاف الضوء بالشدة والضعف تصير الأجسام أيضاً في استيضائيتها مختلفة، فاعتبر التحقق الذي للماهيات بمنزلة الاستضاءة التي للأجسام فإنه إذا قطع النظر عن الضوء وإن كان بعد وقوعه عليها لا يكون للأجسام نورانية أصلاً، وإذا اعتبر الضوء تبع الأجسام يصح أن يقال الأجسام منورة وتُنوّر هذه الأجسام أجساماً أُخر أيضاً. فكذلك حال الوجود مع الماهية، وليس فرق بين الوجود والماهية والنور والجسم إلا بأن الجسم له تحقق مع قطع النظر عن النور، بخلاف الماهية فإنه ليس لها تحقق مع قطع النظر عن الوجود، هذا مع أنه لما اعتبرت النورانية بمنزلة التحقق فيكون المثال مطابقاً للممثل من دون فرق اصلاً.

ومن البراهين الدالة على أن للوجود حقيقة متأصلة في الأعيان، أنه لاشك أن جميع الأشياء مشترك في انتزاع الوجود العام البديهي منها، ولاشك أيضاً أن انتزاع شيء من شيء إنما يتصور بعد ما يكون ذلك الشيء المنتزع منه ثابتاً متحققاً، فتحقق المنتزع منه إن كان نفس

هذا الانتزاع يلزم الدور أو التسلسل، وإن كان بشيء غير الوجود فهو باطل لا محالة. لأن ما به **التحقق والتذوت** ليس إلا **الوجود**، فالشيء مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متحققاً وإن كان بالوجود، فيثبت المطلوب. لأنه يلزم حينئذ أن تكون حقيقة متحصلة.

لا يقال: لما كانت الماهية في الخارج بحيث ينتزع منها الوجود فيكون لها تحقق، **لأنا نقول**: إن صارت الماهية بهذه الحيثية متحققة ومتحصلة في الخارج فليس هذه الحيثية إلا الوجود، وإن لم يصر بها متحققة فلا يمكن أن يصير منشأ الانتزاع شيء كما عرفت.

هذا وقد استدل **بعض أفاضل المحققين** على هذا المطلب أيضاً، بأنه لو لم يكن للوجود أفراد حقيقية وراء الحصص لما اتصف بلوازم الماهيات المتخالفة الذوات أو متخالفة المراتب لكنه متصف بها، فإن **الوجود الواجب** مستغن عن العلة لذاته. ووجود الممكن مفتقر إليها لذاته. إذ لا شك أن الحاجة والغنى من لوازم الماهية أو من لوازم مراتب الماهية المتفاوتة كمالاً ونقصاناً. وحينئذ لا بد أن يكون في كلٍّ من الموجودات أمر وراء الحصة من مفهوم الوجود، وإلّا لما كانت الوجودات متخالفة بالماهية، كما عليه **المشاؤن**. أو متخالفة المراتب كما رواه **طائفة أخرى**، إذ الكلي مطلقاً بالقياس إلى حصصه نوع غير متفاوت، انتهى.

وما ذكره جيد، وقد **ذكرنا** أن الوجودات متخالفة المراتب، وسنشير إن شاء الله **تعالى** أنها لا يمكن أن تكون متخالفة كما ذهب إليه **المشاؤون**[1]. **فظهر ما ذكرنا** من أن البراهين القاطعة أن الوجود حقيقة عينية وليس هو مجرد الاعتبار، كما **ذهب إليه**[2].

---

(١) هنا تتجلى بوضوح مشائية وسينوية النراقي.

(٢) يقصد النراقي هنا الشيخ ابن عربي.

ثم هناك **شكوك وإيرادات** على القول بأن الوجود حقيقة عينية أورد بعضها **شيخ الإشراق**[(١)] **وبعضها جمع آخر**.

ومنها[(٢)]، ما أورده **شيخ الإشراق**[(*)] وهو أن الوجود لو كان حاصلاً في الأعيان فهو موجود لأن الحصول هو الوجود وكل وجود له وجود، فلوجوده وجود إلى غير النهاية، انتهى.

وجوابه[(٣)]: **في غاية الظهور**، فإن الوجود أمر عيني وموجود بذاته من غير افتقار إلى وجود آخر، بل الموجود بالذات هو الوجود [٨و] وموجودية غيره تكون به أَوَ لا ترى أنه يطلق الموجود على **الواجب تعالى شأنه**، مع أنه محض الوجود، وأن ثَبتَ أن **أرباب اللغة** لا يطلقون الوجود إلا على شيء ثبت له الوجود، فهو غير مضر لأن الحقائق لا تقتنص من الإطلاقات العرفية أو اللغوية، والبرهان قائم على أن ما يصير به الغير موجوداً أو حاصلاً في الأعيان فهو أولى وأحرى بأن يكون موجوداً. كما أن البياض أولى بأن يكون أبيض، والنور أولى بأن يكون منوراً.

ولذا **جمهور الحكماء** إذا قالوا : كذا موجود لم يريدوا بمجرد

---

(١) المقصود هنا الشيخ شهاب الدين السهروردي الحلبي المقتول، وبصدد فلسفة السهروردي وآرائه في الوجود، يراجع د. محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، بيروت ١٩٧٨، كذلك الكتاب التذكاري عنه، بإشراف د. إبراهيم مدكور، القاهرة ١٩٧٤.

(٢) يعرض النراقي هنا لشكوك السهروردي المقتول حول أصالة الوجود وعينيته، ويظهر من هذه الشكوك مدى أفلاطونيته ومخالفته للخط المشائي في الإسلام وتبعاً لأرسطو، وهذا الأمر ظاهر في مؤلفات السهروردي ولا سيما حكمة الإشراق وغيرها.

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (المطلب حق وإن كان في الاستدلالات بعض المناقشات).

(٣) هذا هو رأي النراقي.

ذلك أن الوجود زائد عليه، بل هو مشترك عندهم بين قسمين، أحدهما يكون الوجود زائد عليه كالماهية الموجودة، وثانيهما ما يكون الوجود **كالوجود الواجب**.

ويقولـون(*): **إن الوجود موجود بذاته، واستدلوا على ذلك بأن التقدم بين الأشياء الزمانية بالزمان، وبين أجزاء الزمان بالذات.**

فإن قلت: على ما ذكرت من كون الوجود أمراً عينياً موجوداً بنفسه يلزم أن يكون كل وجود **واجباً**، أو لا نريد من **الواجب** إلا ما يكون تحققه بنفسه.

قلـت: **الواجب** ما يكون تحققه بذاته، ومع ذلك لم يحتج إلى فاعل، بل يكون وجوده من ذاته، وسائر الوجودات محتاجة إلى فاعل، وبعد صدورها من الفاعل تكون قائمة بنفسها من غير احتياج إلى وجود آخر، وبينها بون بعيد، كما لا يخفى على من له من المعارف قدم سديد. **وبالجملة** كون نفس الوجود موجود مما تقتضيه البراهين القطعية. وصرح به **الراسخون في العلوم الحكمية**.

قـال **الشيخ الرئيس في التعليقات**(١): إذا سأل هل الوجود موجود أو ليس بموجود؟ .**فالجواب**: أنه موجود بمعنى أن الوجود حقيقته أنه موجود، فإن الوجود هو الوجودية، انتهى.

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (هكذا حقيقة صدر المحققين). وصدر المحققين هو الفيلسوف صدر الدين الشيرازي، أو المشهور بـ (ملا صدرا).

(١) كتاب التعليقات هو من مؤلفات ابن سينا، وهو تعليقات فلسفية على كتاب الفارابي كما أثبتنا في تحقيقنا لكتاب التعليقات لابن سينا، الصادر عن بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠٢، وط٢، دار التكوين، دمشق ٢٠٠٨، يراجع الفصل الرابع، العلم الإلهي، ص١٤٥وما بعدها، وكانت تعليقات ابن سينا على الوجود والماهية ولواحق الوجود بحدود (٧٦٧) تعليق في هذا الكتاب.

والتعجب أن صاحب الإشراق[*] صرح بأن النفس وما فوقها من المفارِقات انيات صرفة ووجودات محضة، ومع ذلك قال باعتبارية الوجود.

ولذا قال **بعض الأعلام**: ولست أدري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود أمراً واقعياً ؟. بل هذا إلا تناقضا في الكلام، انتهى.

وقال **السيّد المحقق الشريف**[(١)]: أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً، وإلا لكان العرض العام داخلاً في الفصل، ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورية، فإن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري، فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما يرجع إليه الضمير الذي يذكر فيه، انتهى. وهو يقول **بعينية الوجود**[(٢)] **كما لا يخفى.**

قال **بعض الأفاضل المحققين**: كما أن النور قد يطلق ويراد منه

(*) صاحب الإشراق هو الشيخ شهاب الدين السهروردي الحلبي المقتول.

(١) المحقق الشريف هو السيد الشريف الجرجاني أبو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني صاحب كتاب التعريفات كما له شرح على كتاب المواقف في علم الكلام للإيجي، ولد الجرجاني بمدينة تاجو قرب أستر آباد سنة ٧٤٠هـ/ ١٣٤٠م، وتوفي في شيراز سنة ٨١٦هـ/ ١٤١٣م. رحل إلى هراة سنة ٧٦٦هـ/ ١٣٦٥م، واتصل بقطب الدين الرازي فأدرك فيه شغوفه بالمنطق والفلسفة فأرسله إلى تلميذه بمصر مبارك شاه الذي اشتهر بين معاصريه بمهارته في فنون المنطق، وفي طريقه التقى بشمس الدين محمد الفناري، وله فضلاً عما ذكرنا من كتب حاشية على شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب وحاشية على شرح القطب الرازي على شمسية القزويني وحواشي على المطول للتفتازاني، يراجع أحمد مطلوب، مقدمة كتاب التعريفات للجرجاني، طبعة بغداد.

(٢) بصدد تعريف الشيء، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص٧٤، والنراقي هنا يوضح أن الجرجاني يأخذ بأصالة الوجود مقابل الماهية، فهو ضد موقف السهروردي في هذه النقطة، فضلاً عن أن النراقي استفاد من موقف الجرجاني لتدعيم موقفه وحججه.

المعنى المصدري، أي نورانية شيء من الأشياء ولا وجود له في الأعيان، بل وجوده إنما هو في الأذهان، وقد يطلق ويراد منه الظاهر[1] بذاته المظهر لغيره من الذوات النورية كالواجب تعالى، والعقول والنفوس والأنوار العرضية المعقولة أو المحسوسة كنور الكواكب والسراج، وله وجود في الأعيان لا في الأذهان، كما سيظهر لك وجه ذلك إن شاء الله تعالى، وإطلاق النور عليها بالتشكيك الاتفاقي[2].

والمعنى الأول: مفهوم كلي[3] عرضي لما تحته بخلاف المعنى الثاني، فإنه عين الحقائق النورية مع تفاوتها بالتمام والنقص والقوة والضعف، فلا يوصف بالكلية ولا الجزئية، بمعنى العروضِّية للتشخص الزائد عليه من النور وهو صريح الفعلية والتميز والوضوح والظهور وعدم ظهوره وسطوعه أما من جهة ضعف الإدراك عقلياً كان أو حسياً أو لاختلاطه بالظلمة الناشئة من مراتب تنزلاته بحسب اصطكاكات وقعت

---

(١) **الظاهر** Appearance: ما يبدو من الشيء في مقابل ما هو عليه في ذاته، وهو مقابل للباطن، والظاهري Extrinsic، ما لا يدخل في ماهية الشيء أو في تعريف فكر ما، يراجع يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص١٣٤، إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص١١٤، الجرجاني، التعريفات، ص٨٢، إذ يعرفه: عبارة عند أهل التحقيق عن أعيان الممكنات.

(٢) يريد النراقي أن يثبت أن النور وجود عيني وله ماهية، بخلاف من يشك في أن النور ليس بموجود عيني وأن له امتداد فيزيائي في المكان، وهو من الممكنات، وأما مقولة النور فهي من المقولات المشككة في الوجود، يقال على أكثر من وجه، فمثلاً يصف الله تعالى نفسه أنه (نور السماوات والأرض)، والله موجود بذاته لا بعلة أُخرى، والوجود أحق ما يقال عليه بالذات وهو عين الماهية، أما الممكنات فيقال عليها الجود بالتشكيك.

(٣) **الكلي** Universal: عبارة عن معنى متحد صالح لأن يشترك فيه كثيرون كالإنسان والفرس ونحوه، ومقابله الجزئي، يراجع الآمدي، المبين، ص٣١٨. ويقول الغزالي: الكلي اسم مشترك يطلق على معنيين، الأول: موجود في الأعيان، والثاني: موجود في الأذهان، يراجع معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، ص٣٣٧، الجرجاني، التعريفات، ص١٠٤.

بين مراتب القصور الإمكاني وشوائب الفتور الهيولاني، لأن كل مرتبة من مراتب نقصان النور وضعفه وقصوره عن درجة الكمال الأتم النوري الذي لا حد له في العظمة والجلال والزِّينة [٨ظ] والجمال وقع بإزائها مرتبة من مراتب الظلمات والأعدام المسماة بالماهيات الإمكانية، كما سيقع لك زيادة اطلاع عليه. فيما سيقرع سمعك كذلك الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي الذي من المعقولات الثانية[١] والمفهومات المصدرية التي لا تحقق لها في نفس الأمر، ويسمى بالوجود الإثباتي. وقد يطلق ويراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته، وعن الماهية بانضمامه إليها[٢].

ولا شبهة، في أنه بملاحظة انضمام الموجود الانتزاعي الذي هو من المعدومات إلى الماهية لا يمنع المعدومية، بل إنما يمنع باعتبار ملزومه، وما ينتزع هو عنه بذاته وهو الوجود الحقيقي، سواء كان وجوداً صمدياً واجبياً أو وجوداً ممكناً، انتهى. **وهو حق كما لا يخفى**.

ومنها **ما أورده بعضهم**، وهو أنه لو كانت موجودية الموجود بمعنى أنه نفس الوجود متحقق في الأعيان ولا يحتاج إلى وجود آخر، لزم أن لا يكون حمل الوجود على نفس الوجود وعلى سائر الأشياء بمعنى واحد، لأن حمله على الأول بمعنى أن نفس الوجود متحقق في الأعيان، وحمله على سائر الأشياء بمعنى أن هنا شيئاً له الوجود، مع إنا

---

(١) **المعقولات الثانية**: ما لا يكون بإزائه شيء فيه، كالنوع والجنس والفصل فإنها لا تحمل على شيء من الموجودات الخارجية، ويقابلها المعقولات الأُول وهي ما يكون بإزائه موجود في الخارج، كطبيعة الحيوان والإنسان فإنهما يحملان على الموجود كقولنا زيد إنسان والفرس حيوان، يراجع ابن سينا، التعليقات، تحقيقنا، ص٤٣، ولذا يعتبر ابن سينا موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأُول، كذلك يراجع الجرجاني، التعريفات، ص١٢٢.

(٢) هذا هو تعريف الوجود الإثباتي عند النراقي.

لا نطلق الموجود على الجميع إلا بمعنى واحد، فيجب أن يكون حمله على نفس الوجود أيضاً، بمعنى أنه شيء له الوجود.

والجواب: أن الموجود المحمول على الجميع بمعنى واحد، والاختلاف إنما هو في خصوصيات ماصدق عليها، فإن بعض ما يصدق عليه الوجود هو نفس الموجود الذي موجوديته نفس الوجود، وبعضه هو شيء ثبت له الوجود، أعني سائر الأشياء.

ومنها **الشبهة الثانية**، وهي أنه لو كانت للوجود أفراد عينية متحققة لكان ثبوتها للماهية فرعاً لثبوت الماهية في الخارج ضرورةً. إن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له.

وغير خفي أن تخصيص إيراد هذه الشبهة في صورة كون الوجود ذا أفراد عينية خارج عن صوب الصواب، لأن هذه الشبهة ترد على اتصاف الماهية بالوجود، سواء كان الوجود ذا أفراد متحققة عينية سوى الحصص، أو كان أفراده منحصرة بالحصص.

ونحن قد بسطنا الكلام في دفع هذه الشبهة في **المبحث الثالث**[1]، **وبينا** أن ما به التذوت والتحقق ليس إلا الوجود وليس في الخارج شيء إلا حقيقة الوجود، وينتزع الماهيات عنها، فليست الماهية في الأعيان شيئاً يثبت له الوجود الحقيقي.

وقد **أشرنا** إلى أنه على طريقة القائلين **بأصالة الماهية** أيضاً لا ترد هذه الشبهة، لأن الوجود عندهم ليس شيئاً على حدة يثبت للماهية، بل وهو ثبوت الماهية. وقد بسطنا الكلام فيه بحيث لا مزيد عليه فارجِع إليه إن شئت.

وقد أجاب القوم عن هذه الشبهة بوجوه أُخر حتى بعضهم خصص

(١) يراجع المبحث الثالث من هذا الكتاب ففيه إجابة وافية عن هذه الشبهة.

قاعدة الفرعية، **وبعضهم** ذهب إلى الاستلزام، **وبعضهم** ذهب إلى غير ذلك، مما هو خلاف ما يقتضيه البرهان، **والحق ما ثبتناه** فاستقم.

ومنها أن الوجود لو كان في الأعيان لكان قائماً في الأعيان لقيامه إما بالماهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجوده أو بالماهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين، أو بالماهية المجردة عن الوجود والعدم، فيلزم ارتفاع النقيضين.

أقول: هذا الإشكال(*) لا تخصيص له، بكون الوجود موجوداً في الأعيان بل يرد القول بزيادة الوجود على الماهية وإن كان الوجود أمراً اعتبارياً انتزاعياً كما تقدم مفصلاً، وقد **أشرنا** إلى جواب هذا الإيراد على **طريقة المشائيين**، وأشرنا إلى أن الجواب **الحق عندنا**: أن الموجود في الخارج **ليس إلا الوجود وليس الماهية**، مع قطع النظر عن الوجود شيئاً في الخارج أو الذهن، ولا يلزم من كون الوجود موجوداً في الأعيان أن يكون قائماً بالماهية، فإنه لا اثنينية بين [٩و] الوجود والماهية حتى يلزم أن يكون الوجود قائماً بالماهية، فإن الوجود ليس إلا ثبوت الماهية وليسا في الخارج شيئين متغايرين ولا في الذهن أيضاً، فإن الماهية متحدة مع الوجود الخارجي في الخارج ومع الذهنِ في الذهن.

نعم للذهن أن يلاحظ الماهية من غير اعتبار الوجود، بمعنى أنه يحكم أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، وإذا كان الأمر كذلك فالوجود المطلق إذا كان زائداً على الماهية لا يلزم أيضاً فساد لأن الماهية ليست شيئاً على حدة سوى الموجود المتحقق في الأعيان حتى يكون الوجود المطلق قائماً به، ويلزم منه فساد، بل الوجود المطلق منتزع من أفراد الموجودات المتحققة في الأعيان فحينئذ اندفع الإشكال عن كلا المقامين وظهر صرف الحق من البين.

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (أُمور مكررة).

ومنها ما ذكره **صاحب الإشراق**(١) أيضاً، وهو أن الوجود إذا كان حاصلاً في الأعيان وليس بجوهر فتعين أن يكون شيئية في الشيء، وإذا كان كذا فهو قائم بالجوهر، فيكون كيفية عند **المشائيين** لأنه هيئة قارة لا تحتاج في تصورها إلى اعتبار تحيز وإضافة إلى أمر خارج كما **ذكروا** في حد الكيفية.

وقد **حكموا** مطلقاً أن المحل(٢) يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود، وذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود على الوجود، ثم لا يكون الوجود أعم الأشياء مطلقاً، بل الكيفية والعرضية أعم من وجه. وأيضاً إذا كان عرضاً فهو قائم بالمحل، أنه موجود بالمحل مفتقر فيفتقر في تحققه إليه، ولا شك أن المحل موجود بالوجود، فدار القيام وهو محال.

فأجاب عنه **بعض الأعلام المتألهين**(*): **بأن القوم**(٣) حيث أخذوا في عنوانات حقائق الأجناس من المقولات كونها ماهيات كلية حق وجودها العيني كذا وكذا مثلاً. **قالوا**: الجوهر ماهية حق وجودها في الأعيان أن لا يكون في موضوع، وكذا الكم مثلاً ماهية إذا وجدت في الخارج كانت بذاتها قابلة للمساواة واللامساواة، وعلى هذا القياس الكيف وسائر المقولات .**فسقط كون الوجود في ذاته جوهراً أو كيفاً أو غيرهما لعدم كونه كلياً**، بل الوجودات هويات عينية متشخصة بنفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلي ذاتي كالجنس أو النوع أو الحد، وليس عرضاً

---

(١) صاحب الإشراق هو الفيلسوف الشيخ شهاب الدين الحلبي السهروردي المقتول.

(٢) بصدد آراء الفلاسفة المشائيين ولا سيما ابن سينا وأتباعه وتبعاً لأرسطو مقابل آراء أفلاطون وأتباعه حول المحل والمكان والتحيز، يراجع كتابنا، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، الفصل الأول والثالث. وأعيد طبعه بعنوان: نظرية المكان في الفلسفة الإسلامية، ابن سينا نموذجاً، دار نينوى، دمشق ٢٠٠٨.

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (نِعمَ ما جاب).

(٣) المقصود هنا جماعة الفلسفة الإشراقية.

بمعنى كونه قائماً بالماهية الموجودة به، وإن كان عرضياً متحداً بها نحواً من الاتحاد.

وعلى تقدير كونه عرضياً، لا يلزم كونه كيفية لعدم كليته وعمومه، وما هو من الأعراض العامة والمفهومات الشاملة للموجودات إنما هو الوجود الانتزاعي العقلي المصدري الذي اشتق منه مفهوم الوجود بما هو موجود. ولمخالفته أيضاً سائر الأعراض في أن وجودها في نفسها عين وجودها للموضوع ووجود الوجود عين وجود الماهية لا وجود شيء آخر لها، ظهر عدم افتقارها في تحققه إلى الموضوع، فلا يلزم الدور الذي ذكره.

على أن **المختار عندنا**، أن وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية أُخرى، وكذا وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض لا بعرضية أخرى، لما مر من أن الوجود لا عروض له للماهية في نفس الأمر بل في الاعتبار الذي بحسب تحليل العقل، انتهى.

أقـول الحق في الجواب(*) **ما ذكره أولاً**، لأن الوجود إذا لم يكن كلياً كيف يكون جوهراً أو عرضاً؟ مع أن الجوهرية والعرضية من الكليات الشاملة، وأما ما هو **المختار عنده فيرد عليه**، أن الوجود من حيث هو وجود ليس بجوهر ولا عرض لما عرفت، فالجوهرية والعرضية للماهيات الاعتبارية، مع قطع النظر عن الوجود، **وما ذكره**(**) من أن الوجود لا عروض له للماهية بحسب نفس الأمر، بل بحسب تحليل العقل لا يثبت مطلوبة لأن الماهية التي هـي مغايرة للوجـود(***) [٩ظ]

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (كون الجوهر والعرضية من الكليات وعدم كلية كون وجود الجوهر جوهراً بجوهرية الشيء إنما جوهريته في نفسه).

(**) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (حق في نفسه).

(***) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (والوجود متحد مع الماهية فيكون جوهراً بجوهرية ذلك الجوهر وبالجملة لا غبار على مختاره بل الحق مختاره والأول إقناعي وفهمي قاصر عن درك ما أورده المورد).

بحسب تحليل العقل يعرض لها الجوهرية والعرضية، وغاية ما يلزم منه أن ما تعرض له الجوهرية والعرضية مع قطع النظر عن الوجود أمر اعتباري ليس متحقق في الخارج، وهو حق نحن نقول به وقد تقدم القول فيه.

ومنها، **ما أورده صاحب الإشراق أيضاً في تلويحاته**[1] **وحكمة الإشراق**، وهو أنه ليس في الموجودات ما عين ماهيته، فإنا بعد أن نتصور مفهومه قد نشك في أنه هل له الوجود أم لا؟ فيكون له وجود زائد، وكذلك الكلام في وجوده، ويتسلسل إلى غير النهاية وهذا محال، ولا محيص إلا بأن الوجود المقول على الموجودات اعتباري عقلي، انتهى[2].

والجواب[3]: أن الوجود الذي هو ما به التذوت والتحقق حقيقة مجهولة لا يحصل في الأذهان، وما حصل في الأذهان حيثية من حيثياته، وهو أمر اعتباري. فإن حصل حقيقة الوجود التي هي عين الموجود الخارجي ونفسه لا يبقى شك في ثبوت الوجود له، لأنه نفس حقيقته.

ومنها ما ذكره في حكمة الإشراق: وهو أنه إذا كان الوجود للماهية وصفاً زائداً عليها في الأعيان فله نسبة إليها، وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة، وهكذا فيتسلسل إلى غير النهاية.

---

(١) كتاب التلويحات اللوحية والعرشية هو أحد أهم كتب السهروردي، وقد نشر العلم الثالث منه والخاص بمباحث الوجود والماهية، المستشرق الفرنسي هنري كوربان في المجلد الأول من مجموعة الحكمة الإلهية، اسطنبول ١٩٤٥، وكذلك نشر كتاب حكمة الإشراق من قبل المستشرق نفسه.

(٢) انتهى كلام السهروردي، ولا جديد فيه عما عرض سابقاً من أن الأصالة للماهية وليس للوجود، وقد قلنا من قبل إن هذه مؤثرات أفلاطونية طورها السهروردي وقدمها بهذه الصيغة.

(٣) لاحظ دفاع النراقي عن أصالة الوجود ورده على السهروردي.

والجواب: أن حقيقة الوجود ليست وصفاً زائداً على الماهية، بل هو عين الماهية في الخارج، والماهية أمر اعتباري، نعم للعقل أن يحلل الوجود الخارجي إلى ماهية ووجود، وهذا الوجود هو الوجود الاعتباري الانتزاعي. هذه عمدة إيرادات القائلين باعتبارية الوجود وقد عرفت جوابها .

وقد ذكروا إيرادات أُخر لا نحتاج إلى ذكرها لظهور اندفاعها وعدم ورودها عند من له أدنى تبرز في الفن[1].

فثَبُتَ بحمد الله تعالى إن للوجود حقيقة عينية في الخارج، وهو الأصل في التحقق، والماهية أمر اعتباري وشأن من شؤونه أو وجه من وجوهه[2].

قال بعض المحققين: إن الوجود في كل شيء أمر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي[3] الذي هو الموجودية، سواء كانت موجودية الوجود أو موجودية الماهية، فإن نسبة الموجود الانتزاعي إلى الوجود الحقيقي كنسبة الإنسانية إلى الإنسان، والأبيضية إلى البياض، ونسبته إلى الماهية كنسبة الإنسانية إلى الضاحك والأبيضية إلى الثلج، ومبدأ الأثر وأثر المبدأ ليس إلا الوجودات الحقيقية التي هي هويات عينية موجودة بذاتها، لا الوجودات الانتزاعية التي هي أمور عقلية معدومة في الخارج

---

(١) يقصد النراقي بالفن هنا فن الفلسفة، إذ هناك من سمى الفلسفة فناً أو صناعةً عقلية، يراجع الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى، نشرة عبد الهادي أبو ريدة.

(٢) النراقي يتابع رأي صدر الدين الشيرازي في أصالة الوجود واعتبارية الماهية ويستند إليه كثيراً في عرضه ونقاشه مع القائلين بخلاف ذلك، يراجع رأي الشيرازي في الأسفار الأربعة.

(٣) **الانتزاع Abstraction**: هو انتزاع النفس الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة، يراجع ابن سينا، الشفاء، ج١، ص٣٥٢، ويقابل التجريد، كذلك، يراجع ابن سينا، النجاة، ص١٨٢.

باتفاق العقلاء. ولا الماهيات المرسلة المبهمة الذوات التي ما سمت بذواتها وفي حدود أنفسها راسخة الوجود، كما سيتحقق في مباحث **الجعل**، من أن المجعول أي أثر الجاعل وما يترتب عليه بالذات هو نحوه من الوجود بالجعل البسيط دون الماهية، وكذا الجاعل بما هو جاعل ليس إلا مرتبة من الوجود لا ماهية من الماهيات، فالغرض أن الموجود في الخارج ليس مجرد الماهيات من دون الوجودات العينية كما توهم أكثر المتأخرين. كيف والمعنى الذي حكموا بتقدمه على جميع الاتصافات ومنعه لطريان العدم لا يجوز أن يكون أمراً عدمياً ومنتزعاً عقلياً، والأمر العدمي الذهني الانتزاعي لا يصح أن يمنع الانعدام ويتقدم على الاتصاف بغيره، فمن ذلك المنع والتقدم يعلم أن له حقيقة متحققة في نفس الأمر، وهذه الحقيقة هي التي تسمى بالوجود الحقيقي. وقد علمت أنها عين الحقيقة والتحقق، لأنها شيء متحقق كما أشرنا إليه، فما أكثر ذهول هؤلاء القوم حيث ذهبوا إلى أن الوجود لا معنى له إلا الأمر الانتزاعي العقلي دون الحقيقة العينية.

وقد اندفع بما ذكرنا قول بعض المدققين أن الحكم بتقدم الوجود على فعلية الماهيات غير صحيح، لأنه ليس للوجود معنىً حقيقي إلا الانتزاعي، لأنا نقول: ما حكم بتقدمه على تقدم الماهيات [١٠و] وتقرره إنما هو الوجود بالمعنى الحقيقي العيني لا الانتزاعي العقلي، مما يدل على أن الوجود موجود في الأعيان ما ذكره في **إلهيات الشفاء**[١]، بقوله: والذي يجب وجوده بغيره دائماً وإن كان فهو غير بسيط الحقيقة، لأن الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره، وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود، فلذلك لا شيء غير الواجب

(١) يراجع نص قول ابن سينا، في كتاب الإلهيات من الشفاء، تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد.

عري عن ملابسة ما بالقوة[1] والإمكان باعتبار نفسه، وهو الفرد وغيره زوج تركيبي[2]، انتهى.

فقد علم من كلامه(*) أن المستفاد من الفاعل أمر وراء الماهية، ومعنى الوجود الإثباتي المنتزع. وليس المراد من قوله: وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود.

إن للماهية موجودية وللوجود موجودية أُخرى، بل الموجود هو الوجود بالحقيقة والماهية متحدة معه ضرباً من الإتحاد ولا نزاع لأحد في أن التمايز بين الوجود والماهية إنما في الإدراك لا بحسب العين.

وبعد إثبات هذه المقدمة، نقول: إن جهة الإتحاد في كل متحدين هو الوجود سواء كان الإتحاد أي الهو هو بالذات، كاتحاد الإنسان بالوجود أو إتحاده بالحيوان أو بالعرض كاتحاد الإنسان بالأبيض من جهة الاتحاد بين الإنسان والوجود هو نفس الوجود المنسوب إليه بالذات، وجهة الاتحاد بينه وبين الحيوان هو الوجود المنسوب إليهما جميعاً بالذات، وجهة الإتحاد بين الإنسان والأبيض هو الوجود المنسوب إلى الإنسان بالذات وإلى الأبيض بالعرض. فحينئذ لا شبهة في أن المتحدين لا يمكن أن يكونا موجودين جميعاً بحسب الحقيقة وإلا لم

---

(١) بصدد مفهوم القوة والإمكان وعلاقتهما بالهيولى أو المادة وآراء الفلاسفة المسلمين فضلاً عن أرسطو، كتابنا، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، الفصل الثاني كله.

(٢) هذا النص الذي أورده النراقي ورد في كتاب ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، المقالة الأولى، الفصل السابع، ص٤٧، من نشرة قنواتي وزايد، كذلك راجع نشرة الكتاب من قبل حسن زادة آملي، ط١، قم ١٤١٨هـ، ص٦٠ - ٦١، مع تعليق آملي عليه ونصها (إن صدر الدين الشيرازي قد أورد هذه العبارة في الأسفار،ج١، ص١٤، ونص الشيرازي هو: والذي يجب وجوده بغيره دائماً إن كان فهو غير بسيط الحقيقة).

(*) المقصود كلام ابن سينا تبعاً للشفاء من كتبه.

يحصل الإتحاد بينهما، بل الوجود الواحد منسوب إليهما نحواً من الانتساب، فلا محالة أحدهما أو كلاهما انتزاعي. وجهة الإتحاد أمر حقيقي، فالاتحاد بين الماهيات والوجود إما بأن يكون الوجود انتزاعياً اعتبارياً والماهيات أمور حقيقية، كما ذهب إليه **المحجوبون** عن إدراك **طريقة أهل الكشف**، وأما بأن تكون الماهيات أمور انتزاعية اعتبارية والوجود أمراً حقيقياً عينياً، كما هو **المذهب المنصور**[1]، وهو يُشيِّد أركان ما **أثبتناه** ويسدد بنيان ما **اخترناه**.

---

(١) المذهب المنصور برأي النراقي هو مذهب أصالة الوجود مقابل الماهية، وهو الذي ارتضاه وتبعاً للخط المشائي في الفلسفة الإسلامية فضلاً عن صدر الدين الشيرازي.



المبحث السابع

في أن المجعول(*) بالذات هو الوجود دون الماهيات أو اتصافها بالوجود

ونعني بالوجود: الوجودات الخاصة التي هي حقائق خارجية، وينتزع منها الوجود المطلق، لا الوجود المطلق الذي هو أمر اعتباري غير موجود في الخارج.

اعلم أنه اختلف أرباب العقول في هذه المسألة، فذهب المشاؤون إلى أن الصادر الأول عن الجاعل هو الوجود، **وفسره من تأخر عنهم** بالموجودية، يعني اتصاف الماهية بالوجود. **وذهب الإشراقيون من الحكماء** إلى أن الصادر الأول والمجعول بالذات هو الماهية، ثم يتبع ذلك جعل موجودية الماهية، والغرض أن الجاعل جعل الماهية بنفس فعله صارت موجودة، فالاتصاف والوجود تابعان لجعل الماهية وليسا مجعولين بالذات لأنهما أمران عقليان اعتباريان، والمجعول يجب أن يكون أمراً محققاً في الخارج. والمعروف من **بعض مشايخ الصوفية** أن المجعول بالذات هو الوجود العام[1].

(*) يراجع حاشية ٣٣ من مقدمة النراقي، حول معنى الجعل.

(١) يعرض النراقي هنا للمذاهب الفلسفية في الوجود وعلاقته بالماهية وكيف صدر الوجود والماهية عن الجاعل (الله)، وقد قسم هذه المذاهب الفلسفية إلى ثلاثة رئيسية هي مذهب ابن سينا ومذهب السهروردي ومذهب الصوفية بعامة.

قال صدر العرفان[1] الشيخ صدر الدين القونوي: الوجود في حق

---

(١) **العرفان أو الغنوص** Conaissance: مصطلح فلسفي أصله Gnosis اليونانية، أي العرفان، وهو فلسفة صوفية بمعارف غيبية لها تأويلاتها وطقوسها، وهو اسم علم من أعلام المذاهب الباطنية، غايتها معرفة الله بالحدس لا بالعقل، وبالوجد لا بالاستدلال، فهي المعرفة بـ (الله) التي يتناقلها المريدون سراً وهي الوحي المتجدد الذي لا يتوقف أبداً، وتقول الغنوصية بـ (إلهين) أحدهما كبير خير مفارق لا يدركه العقل ولا يحيط به العلم، يراجع عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج٢، ص٩٣٤، أما أندريه لالاند فيرى أن كلمة العرفان أو الغنوص تدل إما على فعل المعرفة أو على الشيء المعرف يراجع موسوعة الفلسفة، ج١، ص٢٠٨، في حين يوسف كرم يصرح في كتابه تاريخ الفلسفة اليونانية، ط١، بيروت ١٩٧٧، ص٢٤٤، أن الغنوصية هي شيعة دينية فلسفية متعددة الصور ويدل اسمها على مبدئها وغايتها، وأن اللفظ اليوناني (غنوص) يعني معرفة، فمبدؤها أن العرفان الحق ليس العلم بوساطة المعاني المجردة والاستدلال كالفلسفة وإنما هو العرفان الحدسي التجريبي الحاصل عن اتحاد العارف بالمعروف، وأما غايتها فهي الوصول إلى عرفان (الله) على هذا النحو بكل ما في النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال. فالغنوصية فلسفة صوفية تزعم أنها المثَل الأعلى للمعرفة، وترجع بأصولها إلى وحي أنزله (الله) منذ البدء وتناقله المريدون سراً، وتعد مريدها بكشف الأسرار الإلهية وتحقيق النجاة، فكان العامة منهم يؤخذون بسحر طقوسها وكان الخاصة يتعلقون بتعاليمها النظرية، هذه التعاليم مزيج من الآراء والأساطير التي كانت شائعة حينذاك، فكانت الغنوصية تعدو على كل الأديان والمذاهب بالتأويل والتحوير مدعية تحويلها إلى معنى أعمق. أما آراؤها الرئيسية المشتركة بين جميع الفرق فترجع إلى ما يأتي:

(أ) ـ في قمة الوجود (الله) الموجود المفارق اللامدرَك، صدرت عنه أرواح يسمونها أيونات وأراكنة، صدرت زوجاً فزوجاً، ذكراً وأنثى متضائلة في الإلوهية كلما ابتعدت عن المصدر.

(ب) ـ العالم المحسوس صدر عن طريق الخطيئة، لأنه عالم شر ونقص، صانعه شرير، والمادة المصنوع منها رديئة وفيه أيون هو الذي حبس النفوس البشرية في أجسامها، فكُون الإنسان، ولكن النفوس تتوق إلى النجاة. هذه النجاة تكون في الحياة العاجلة من الجبرية المسيطرة على العالم السفلي بتأثير النجوم، ونجاة في الحياة الآجلة بالرغم من كيد الشياطين.

(ج) ـ الناس طوائف ثلاث متمايزة بالطبيعة لا بالنية والإرادة، وهم الطائفة الأولى الروحيون، وهم من أصل إلهي يكفل لهم النجاة، أولئك هم الغنوصيون صفوة=

الحق سبحانه عين ذاته، وفي من عداه أمر زائد على حقيقته، وحقيقة كل موجود عبارة عن نسبة تعينه في علم ربه، إذ لا يسمى باصطلاح **المحققين من أهل الله** عيناً ثابتة وباصطلاح **غيرهم** ماهية، والعلوم المعدوم والشيء الثابت ونحو ذلك **والحق سبحانه** من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلا واحد لاستحالة إظهار الواحد واستحالة من كونه واحداً ما هو أكثر من واحد، لكن ذلك الواحد عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان الممكنات، انتهى.

والظاهر بل الجزم أن غرضه من الوجود العام هو الوجود المطلق المنبسط، وسيمر تفسيره إن شاء **الله تعالى**، **[١٠ظ]** لا العام الانتزاعي، فإنه قد يطلق عندهم[1] على المنبسط، فإنه قال في كتابه المسمى **بمفتاح الغيب الجمع والتفصيل**: ومن حيث إنه الوجود الظاهر المنبسط على

= البشر، والطائفة الثانية، الماديون، مركبون من المادة وهي تعوقهم عن الصعود فوق العالم السفلي، والطائفة الثالثة، الحيوانيون، وهم يؤلفون طبقة وسطى قابلة للارتفاع والقوة للنجاة والهلاك، ووسيلة النجاة قهر الجسم أو طرح كل ما يثقل النفس ويمنعها من البلوغ إلى المقر الروحاني النوراني الذي هبطت منه..، أما أصلها فيرى يوسف كرم، إن من العسير تبيانه، إذ ذكرنا أن أصحابه أفلاطونيون في جملتهم، أما الديانات الشرقية القديمة فكان الشغل الشاغل لها مسألة الشر والمحور الذي تدور عليه، وكلها تبين أنها جازعة منه متشبعة بفكرة التطهير، وعلى سبيل المثال الثنائية الفارسية قد ظنت أنها وفقت إلى الحل المنشود بالقول بـ (إلهين) واحد خير والآخر شرير، يراجع أيضاً عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج٢، ص٩٣٤ ـ ٩٣٦، إذ يربط الحفني ظهور العرفان بالديانات الفارسية التي جمعها المسلمون تحت اسم المجوسية، وأيضاً تعتبر الديانات الزرادشتية من الغنوصية فضلاً عن المانوية والمزدكية والصابئة المندائية، كما عرفت اليهودية الغنوصية وتجلت فيما عرف عند اليهود باسم (القبالة) أكبر غنوصية عرفها تاريخ الأديان، واختلطت بالفلسفة اليونانية عن طريق (فيلون السكندري) الذي مهد لظهور المسيحية، أما المسيحية كما طرحها (بولس الرسول) ديناً غنوصياً، واقتصر الغنوص فيها على (المسيح) وحده.

(١) أي عند الصوفية ومنهم صدر الدين القونوي.

أعيان الممكنات ليس سوى جمعية تلك الحقائق، يسمى الوجود العام، والتجلي السّاري وحقيقة الممكنات، وهذا من تسمية الشيء بأعم أوصافه وأولها حكماً وظهوراً للمدارك تقريباً وتفهيماً، إلا أن ذلك اسم مطابق للأمر في نفسه، انتهى.

والمحققون من العرفاء والحكماء (قالوا): إن المجعول بالذات هو أفراد الوجود العام التي هي حقائق خارجة، وبعد الجعل ينتزع منها الماهية. والوجود العام واتصاف الماهية بالوجود فهذه الثلاثة مجعولات بالعرض.

وقد اختار **بهمنيار** هذا المذهب في كتاب **التحصيل** حيث قال: الفاعل إذا أفاد الوجود فإنه يوجب الوجود، وإفادة الوجود هي إفادة حقيقية لا إفادة وجوده، فإن للوجود حقيقة وماهية، وكل ماهية مركبة فلها سبب في أن تحقق تلك الماهية لا في حمل تلك الحقيقة عليها، مثلاً الإنسان له سبب في الحقيقة وتقوّمه إنساناً. وأما حمل الإنسان عليه فلا سبب له. ويشبه أن يكون الموجود الذي له علة يجب أن يكون مركباً حتى يصح أن يكون معلولاً. وأيضاً لأن الوجود المعلول في ذاته ممكن فيحتاج إلى أن يخرج إلى الفعل، ونعني بالمعلول أن حقيقته بذاته، ومع اعتبار ذاته ليس بالفعل، فكما أنك إذا تصورت معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلاثة لا محالة، فكذلك إذا تصورت الوجود المعلول تصورت معه العلة، انتهى.

وإليه مال(*) المحقق الطوسي أيضاً في كتاب مصارع المصارع[1]،

(*) في قراءة أخرى (أشار).

(١) كتاب مصارع المصارع هو رد ونقض لكتاب مصارعة الفلاسفة للشيخ جمال الإسلام محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٤٧٩هـم١٠٨٧م - ٥٤٨هـ/١١٥٣م)، وللشهرستاني مؤلفات أخرى منها كتاب الملل والنحل وهو مشهور ومعروف، كما حقق كتاب مصارعة الفلاسفة الدكتورة سهير محمد مختار، القاهرة ١٩٧٦.

حيث قـال: إن وجود المعلولات في نفس الأمر يتقدم على ماهياتها وعند العقل متأخر عنها.

ثم الحق الحقيق بالتصديق، **والمذهب الحق** الموافق للتحقيق من هذه **المذاهب** هو **المذهب الأخير، أعني** مجعولية الوجودات الحقيقية(*)

والدليل عليه: إن كلًّا من الماهية والاتصاف والوجود العام أمر عقلي اعتباري، والوجود المنبسط ليس مبايناً للذات الواجب على ما **ذكروه**، والمجعول بالذات يجب أن يكون أمراً محققاً في الخارج مبايناً للفاعل واعتبارية الأخيرين ظاهرة(**)، **واعتبارية الأُولى، فلما بينا** بالأدلة الباهرة أن الأصل في التحقيق هو الوجود والماهية أمر اعتباري. وأيضاً يجب أن يكون المعلول مناسباً للعلة والعلة هي محض الوجود، فكيف تصدر منه الماهية التي لا مناسبة لها أصلاً.

قـال **الشيخ الرئيس**(١) **في بعض رسائله على ما نقل عنه**: الخير الأول بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات ولو كان ذلك في ذاته تأثيراً لغيره لوجب أن يكون في ذاته المتعالية قبول تأثير الغير، وذلك **خلف**(٢).

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (علة الكل قيوم الكل، وكل شيء قائم به وكل شيء موجود به خارج عن كل شيء لا بالمباينة وداخل لا بالمقارنة، فتأمل).

(**) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (قال علاء الدولة مطلق الوجود الصرف المحض هو الله والوجود المطلق فعله والمقيد أثره). وقد عرفنا بعلاء الدولة في المبحث الثالث عشر فليراجع هناك.

(١) المقصود هنا الفيلسوف ابن سينا، وهنا يوضح النراقي نظرية ابن سينا في الصدور، يراجع تفصيلات النظرية في كتاب النجاة.

(٢) **الخُلْف** :**Absurd** هو ما ينافي المنطق ويخالف المعقول، والخلف أعم من التناقض وأخص من الخطأ، وهناك برهان يسمى برهان الخلف يقوم على إبطال القضية استناداً إلى فساد النتيجة اللازمة عنها، يراجع يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص٤١، ويلاحظ أن الفيلسوف الكندي قد استعمل كثيراً هذا البرهان لإثبات جرم العالم وتناهيه مقابل وحدانية الله.

بل ذاته بذاته متجلٍّ، ولأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه محتجب، فبالحقيقة لا حجاب إلا في المحجوبين. **والحجاب** هو القصور والضعف والنقص، وليس تجليه إلا حقيقة ذاته إذ لا معنى له في ذاته إلا ما هو صريح ذاته كما أوضحه **الإلهيون**. فذاته متجلٍّ لهم، ولذلك سماه **الفلاسفة** صوراً، فأول قابل لتجليه هو **المَلَكُ الإلهي** الموسوم **بالعقل الكلي**[1]. فإن تجوهره نيل تجليه بجوهر الصورة الواقعة في المرآة لتجلي الشخص الذي هو مثاله، **ولتقريب المعنى** قيل: إن **العقل الفعّال**[2] مثاله، **فأحّرز** أن تقول مثله، وذلك هو **الواجب**

---

(١) **عقل كلي**: عند ابن سينا هو أول ما فاض عن الله وهو صورة لا مادة فيها، والمَلَكُ هو جوهر بسيط ذو حياة ونطق عقلي غير مائت، وهو واسطة بين الباري عز وجل والأجسام الأرضية، فمنه عقلي ومنه نفسي، يراجع ابن سينا، الحدود، ص٢٨٨، أما العقل الكلي عند ابن سينا، فهو المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التي لأشخاص الناس ولا وجود لها في أحدهما بل في التصور... أما عقل العقل فيطلق على معنيين أحدهما: وهو جملة العالم أي جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرك لا بالذات ولا بالعرض ولا تحرك إلا بالشوق، وآخر رتبة هذه الجملة هي العقل الفعال المخرج للنفس الإنسانية في العلوم العقلية من القوة إلى الفعل، وهذه الجملة هي مبادئ الكل بعد المبدأ الأول، والمبدأ الأول هو مبدع الكل، وأما المعنى الثاني للكل فهو الجرم الأقصى، أعني الفلك التاسع الذي يدور في اليوم والليلة مرة فيتحرك معه كل ما هو شيء في السماوات كلها، فيقال لجرمه جرم الكل ولحركته حركة الكل وهو أعظم المخلوقات وهو المراد بالعرض عندهم، فعقل الكل بهذا المعنى هو جوهر مجرد عن المادة من كل الجهات وهو المحرك لحركة الكل على سبيل التشويق لنفسه ووجوده أول وجود مستفاد عن الأول، يراجع ابن سينا، الحدود، ص٢٨٧ ـ ٢٨٨.

(٢) ابن سينا هنا ينبه إلى التمييز بين العقل الكلي والعقل الفعال، وأن هذا الأخير ليس هو العقل الكلي الذي هو أول ما يصدر عن الله الواجب الوجود، والعقل الفعال هو كل ماهية مجردة عن المادة أصلاً، وفعال معناه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه، وليس بالجوهر المتحيز كما يريده المتكلمون، بل هو قائم بنفسه لا في موضوع، ابن سينا، الحدود، ص٢٨٥.

الحق(*) فإن كل منفعل عن فاعل فإنما ينفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه، وكل فاعل يفعل في المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه وذلك بين بالاستقراء(1)، فإن الحرارة النارية تفعل في جرم من الأجرام بأن يضع فيه مثال لهما وهو السخونة، وكذلك سائر القوى [١١و] من الكيفيات، والنفس الناطقة إنما تفعل في نفس ناطقة(2) مثلها بأن تضع فيها مثالها وهي الصورة العقلية المجردة. والسيف بأن يضع في الجسم مثاله وهو شكله، والمَسّ إنما تحد، والسكين أن يضع في جوانب حدّه مثال ما ماسه وهو استواء الأجزاء وملاستها، انتهى.

وظهر من كلامه، أن المناسبة بين العلة والمعلول لازمة التحقق، ولا شك في فقد المناسبة بين الواجب والماهيات.

وقال **بعض العرفاء** على ما نقل عنه **بعض الأعلام**: إن كل معلول فهو مركب في طبعه من جهتين، جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه وجهة بها يباينه وينافيه، إذ لو كان بكله من نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادراً منه، فكان نوراً محضاً. ولو كان بكله منه نحو يباين نحو الفاعل استحال أيضاً أن يكون صادراً منه، لأن يفيض الشيء لا يكون صادراً

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (فيه منع ظاهر إذ المعلول لا يجوز أن يكون مبايناً من جميع الجهات، والمنبسط كذلك، لأنه متحد من جهة ومباين من جهة، وذلك مبرهن عند أهله).

(1) **الاستقراء Induction**: هو الانتقال من الجزئيات إلى الكلي، أو هو الحكم على كلي لوجود ذلك الكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور، يراجع يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص١٥.

(2) **النفس الناطقة أو العاقلة**: أو الحكمية وهي تسمية أفلاطونية للنفس التي هي أعلى مراتب النفس، وتأتي بعدها النفس الغضبية ثم الشهوية، يراجع أفلاطون، كتاب الجمهورية، أرسطو، كتاب النفس، وقد أخذ الفلاسفة المسلمين بهذه التقسيمات مع مسمياتها ومنهم ابن سينا.

عنه، فكان ظلمة محضة. والجهة الأولى النورانية تسمى وجوداً والجهة الأخرى الظلمانية هي المسماة ماهية. وهي غير صادرة عن الفاعل لأنها الجهة التي يثبت بها المباينة مع الفاعل، فهي جهة مسلوب نحوها عن الفاعل، ولا ينبعث من الشيء ما ليس عنده. ولو كانت منبعثة عن الفاعل كانت هي الجهة الموافقة، فاحتاجت إلى جهة أخرى للمباينة، فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه من النورية ويباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمة، وكما أن الجهة الظلمانية في الظل ليست فائضة من النور ولا هي من النور لأنها تضاد النور، ومن أجل ذلك تؤقع المباينة. فكيف يكون منه؟!. فكذلك الجهة المسماة ماهية في المعلول.

فثبت صحة قول من **قال**: الماهية غير مجعولة ولا فائضة من العلة، فإن الماهية ليست إلا ما به الشيء شيئاً فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل ومن كل شيء وهو الجهة الظلمانية المشار إليها التي منزلة المادة في الأجسام. وقد أشار إلى ثبوت هذا التركيب في البسائط **الشيخ الرئيس** في **إلهيات الشفاء**[1]، حيث قال: والذي يجب وجوده بغيره دائماً فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة لأن الذي له باعتبار ذاته غير الذي من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود، فكذلك لا شيء غير ذات الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه، وهو الفرد الحقيقي وما عداه زوج تركيبي، انتهى.

وأورد على مجعولية الوجود بأنه ليس إلا مفهوم عقلي اعتباري فلا يقع في الخارج، والصادر المجعول بالذات يجب أن يكون عيناً خارجياً، ولا يخفى أن هذا **الإيراد لا يرد** على ما **اخترناه**. لأن المجعول بالذات عندنا هو الوجودات الخاصة المحققة في الخارج.

---

(١) هذا النص سبق وأن أشار إليه النراقي، يراجع المبحث السابق.

وقد صرح بعض من **قال** بمجعولية الماهية بأنا **نقول**: الوجود الذي هو أمر اعتباري ليس مجعولاً بالذات بل المجعول بالذات ما هو منشأ انتزاع هذا المفهوم، فالقائل بمجعولية الوجود إن كان غرضه الوجود الاعتباري فهو ظاهر البطلان، وإن كان غرضه من الوجود ما هو حقيقة عينية هي منشأ انتزاع هذا المفهوم العام فلا نزاع له، بل يصير النزاع حينئذ لفظياً. لأنا سمينا هذه الحقيقة بالماهية وهو **يسميها** بالوجود.

أقول: هذا كلام حق لأنا **نحن معاشر القائلين بأصالة الوجود**[1] نقول: حقيقته مجهولة الكنه ومنشأ انتزاع هذا المفهوم العام، **فنحن** نسمي هذه الحقيقة المجهولة بالوجود **وهو** بالماهية، إلا أن الماهية بهذا المعنى ليس بالمعنى الذي ذكره **القوم**.

وبعض من قال: بمجعولية الماهية استدل على **بطلان** مجعولية الوجود بأنه لو كان تأثير العلة في الوجود وحده لكان كل معلول لشيء معلولاً لغيره، وكل علة لشيء علة لجميع الأشياء، واللازم ظاهر **البطلان** وكذا الملزوم. وبيان الملازمة أن الوجود حقيقة واحدة، فكانت علته صالحة لعلية كل وجود، فإن الماء مثلاً [١١ظ] إذا سخن بعد أن لم يكن متسخناً فتلك السخونة ماهية من الماهيات، فصدورها عن المبادئ المفارقة الفياضية إما أن تتوقف على شرط حادث أو لا تتوقف، فإن لم تتوقف لزم دوام وجودها، لأن الماهية إذا كانت قابلة والفاعل فياضاً أبداً وجب دوام الفيض. وإما أن يتوقف على شرط من الشرائط، فالمتوقف على تلك الشرائط وجود السخونة أو ماهيتها، فإن كان المتوقف هو وجود السخونة فهو **باطل**. لأن ملاقاة الماء إذا كان شرطاً

(١) هنا يفصح النراقي بشكل لا لبس فيه انتماؤه إلى المدرسة التي تقر بأصالة الوجود، وهنا لا بد من عمل بحث عن مؤثرات صدر الدين الشيرازي في فلسفة النراقي الميتافيزيقية.

لوجود البرودة ووجود البرودة مساوٍ لوجود السخونة فما هو شرط لوجود أحدهما يجب أن يكون شرطاً لوجود الآخر، لأن حكم الأمثال واحد. ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة في الجسم عند ملاقاة الماء له، لأن الماهية قابلة والفاعل فياض، والشرط حاصل عند هذه الملاقاة. فيجب حصول المعلول ويلزم من هذا حصول كل شيء حتى لا يختص بشيء من الحوادث بشرط ولا بعلة، وكل ذلك باطل تدفعه الضرورة والعيان .فظهر أن المتوقف على ذلك الشرط هو ماهية السخونة، فإذا كان المتوقف على الغير هو الماهية، وكل ما يتوقف على الغير يستدعي سبباً، فالسبب سبب للماهية لا الوجود .فَعِلَّة الممكنات ليست علَّة وجودها فقط، بل علَّة لماهياتها أو لهما معاً، انتهى.

وجوابه: ظاهر، فإن الوجود المعلول أفراد متعددة وحقائق متكثرة مختلفة متغايرة بالتقدم والتأخر والأولوية والأشدية والغنى والفقر. فلا يكون حكمها واحداً حتى يرد عليه ما أورده.

وأورد أيضاً على قوله: فلأن ماهية السخونة إذا لم تتوقف على شرط وعلة يجب دوام وجودها، لأن الفاعل فياض أبداً والماهية قابلة دائماً. فيجب دوام الفيض إما بأنه غير صحيح، لأن القائل بمجعولية الوجود ليس الماهية عنده إلّا أمراً اعتبارياً، فكيف يكون من العلل القابلة ؟!. بل هي مع قطع النظر عن الوجود ليست شيئاً متحصلاً متقوماً، فكيف يكون قابلاً للوجود؟!. فثبت وتحقق أن المعلول بالذات هو الوجود .والإيرادات التي أوردوها مندفعة. وأما المذاهب الأُخر فلا يكاد يصح لما يُرد عليها.

أما مذهب من قال: إن المجعول بالذات هو الوجود العام، فيرد عليه: أن الوجود العام أمر مصدري انتزاعي غير موجود في الخارج، والمجعول بالذات يجب أن يكون عيناً خارجياً. وكيف يمكن أن يكون هذا الأمر مجعولاً بالذات مع أن منشأ انتزاعه أمر متحقق في الخارج؟

فهذا المنشأ إن تحقق في الخارج بالجعل فهو مجعول بالذات، وإن تحقق بدون الجعل يكون **واجباً**، وإن أخذ العام بمعنى المنبسط **فيرد عليه** كما **أشرنا** إليه أنه ليس مبايناً للوجود **الواجب** حقيقةً كما **ذكروه**. والمعلول يجب أن يكون مبايناً للعلة. وسيحين إن **شاء الله** تحقيق ذلك.

لا يقال: أن **واجب الوجود** لما كان بسيط الحقيقة وأحدي الذات فيجب أن يكون معلوله واحداً بسيطاً، وعلى ما ذهبتم إليه يكون المعلول كثيراً متعدداً بخلاف ما إذا كان المعلول هو الوجود العام، فإنه واحد بسيط.

لأنا نقول: أن الصادر من **الواجب** أولاً بدون الواسطة هو وجود واحد، كوجود **العقل الأول** مثلاً. ثم سائر الوجودات تصدر منه بالواسطة، وهذا كما يقوله **الحكماء في الماهيات**.

وأما مذهب **الإشراقيين فيرد عليه**: أن الماهيات أمور اعتبارية كما حقق، فلا يصح لأن تكون مجعولة بالذات.

وأورد أيضاً: على مجعولية الماهيات بأن الماهيات الممكنة والطبايع الكلية تشخصها ليس بحسب ذاتها وإلّا لم تكن كلية، أي معروضاً لمفهوم الكلي في العقل. فتشخصها إنما يكون بأمر زائد عليها عارض لها.

وعند القوم: أن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد .**والمحققون (يقولون)**: إن التشخص نفس الوجود الخاص سواء كان أمراً حقيقياً خارجياً أو انتزاعياً عقلياً. [١٢و] لأن تلك الطبيعة الكلية نسبتها جميع أشخاصها المعروضة إلى الجاعل نسبة واحدة، فما لم تخصص بواحد منها لم يصدر عن الجاعل، فالمجعول إذاً أولاً وبالذات ليس نفس الماهية الكلية، بل هي من حيثية التعين أو الوجود أو ما شئت فسمه.

لا يقال: تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بأمر مأخوذ معها

على وجه من الوجوه لأنا نقول هذا. وإنما يتمشى ويصح فيما إذا كان أثر الفاعل نحواً من أنحاء حقيقة الوجود لا الماهية، فإن الماهية لما كانت مفهوماً كلياً يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل وغيره. فهو من حيث ذاته إذا كان متعيناً موجوداً لكان واجباً بالذات لما مَرّ. وإذا لم يكن كذلك فمن البين أنه إذا لم يكن بحسب نفسه متعيناً موجوداً لم يصر متعيناً موجوداً في الواقع إلا بتغير عما كان هو إياه في نفسه ضرورة. إنه لو بقي حين الوجود على ما كان عليه في حدِّ ذاته ولا يتغير عما هو هو في نفسه لم يصر متعيناً موجوداً ولو بالغير، والتغير إما بانضمام ضميمتة كالوجود وأما بكونه بحيث يكون مرتبطاً بذاته إلى الغير بعد أن لم يكن كذلك تعدّيَة ذاتية. والأول باطل عندهم، والثاني يلزم منه انقلاب الحقيقة وهو ممتنع بالذات، انتهى. وهو جيد.

هذا ثم إن الإشراقيين القائلين: بمجعولية الماهيات استدلوا على مذهبهم بأن كل واحد من الوجود والاتصاف أمر عقلي غير موجود في الخارج، والمجعول بالذات يجب أن يكون عيناً خارجياً، فالجاعل يبدع الماهية أولاً، وهذا الجعل يستلزم موجودية الماهية، وكل من الوجود والاتصاف مجعول بالعرض، وهذا الحكم مطّرد في جميع الذاتيات ولوازم الماهيات، فإن جعلها تابع لجعل الماهية ولا يحتاج إلى جعل جديد. وكذا الحكم في كون الذات ذاتاً، فإن ذات المعلول كالإنسان مثلاً إذا صدرت عن عينية لا يحتاج بعد صدورها إلى جاعل يجعل تلك الذات إياها، بل ذلك تابع لصدورها وليس مجعولية الذات ولوازم الماهيات بجعلٍ مؤَلَف ولا بنفس ذلك الجعل البسيط على ما اختاره المحقق الدواني، انتهى حاصل ما ذكروه.

والجواب: على ما عرفت أن الوجود المجعول ليس أمراً اعتبارياً، فهو مجعول بالذات للأدلة التي ذكرناها. والماهيات وسائر ما ذكر من

لوازمها والذاتيات وكون الذات ذاتاً مجعولات بالعرض. فإن الوجود إذا كان أمراً محققاً في الخارج وسائر ما ذكر أمور اعتبارية فلا يَضِّر إلا أن يكون الموجود هو مجعولاً بالذات وسائر ما ذكر مجعولات بالعرض.

وأما مذهب **المشائيين فيرد عليه**: أن المجعول بالذات لو كان هو الاتصاف دون الوجود والماهية، فأمّا أن يكون كل من الماهية والوجود أو أحدهما عيناً محققاً في الخارج، أو يكون كلاهما من الأمور الاعتبارية، فعلى **الأول** يلزم تعدد **الواجب**. **لأنَّا** لا نعني **بالواجب** إلا الموجود الخارجي الواقع بلا جعل جاعل.

وعلى **الثاني** يلزم اعتبارية جميع الموجودات المجعولة لأن الاتصاف أمر اعتباري، وكذا الماهية والوجود على هذا التقدير.

فإن **قيل**: الاتصاف عين خارجي مجعول بالذات والوجود والماهية مجعولات بالتبع، **قلنا**: فالاتصاف يكون حينئذ ماهية من الماهيات، أو وجوداً خارجياً من الوجودات على اختلاف المذهبين. **لأنَّا** لا نعني بالماهية أو الوجود الخاص إلا عيناً خارجياً، فيلزم مجعولية الماهية أو الوجود. ثم إذا كان مجعولية هذا الوجود والماهية التي هي الاتصاف عبارة عن مجعولية اتصاف هذه الماهية بالوجود يلزم التسلسل.

ويرد أيضاً على هذا التقدير عدم موجودية الماهية التي فرضت موجودة، بل يكون الموجود ماهية أُخرى هي الاتصاف.

ثم إن **المشائيين** استدلوا على **مذهبهم**، بأن مناط [١٢ظ] الاحتياج إلى الفاعل هو الإمكان، والإمكان ليس إلا كيفيته نسبة الوجود إلى الماهية، فالمحتاج إلى الجاعل وأثره التابع أولاً ليس إلا النسبة.

والجواب: أن المناط في الإمكان أن لا تكون ذات الممكن من حيث هو منشأ لانتزاع الوجود عنه، بل يكون ذلك بملاحظة صدورها عن علة بخلاف الوجوب.

واستدلوا أيضاً على مذهبهم: بأن الوجود زائد على الماهيات، والماهيات من حيث هي لا يمكن أن تصير مصداقاً لحمل الموجود عليها وإلا لم يكن فرق بينه وبين الذاتيات، وإذا كان المجعول بالذات نفس الماهية يلزم أن يكون مصداقاً لحمل الموجود عليها، وهو **خلف**.

والجواب: أما من قبل **الإشراقيين** فبأن تقول إن الماهية قبل المجعولية لا يمكن أن تكون مصداقاً لحمل شيء عليها لا الذاتيات ولا العرضيات. فإذا صدرت عن علتها وصارت مجعولة تصدق عليها الذاتيات بلا ملاحظة حيثية من الحيثيات، فصدق الذاتيات عليها بمجرد الترتيب، أي في وقت كونها مجعولة، ويصدق عليها الوجود بملاحظة صدورها عن علتها، وهذه الملاحظة خارجة عن نفس الماهية. ولكن الصدق المذكور موقوف عليها، فهذا الصدق بمجرد التوقيف لا التقييد. وأما من قبل القائلين **بالمذهب** الذي **اخترناه**، فالجواب **أظهر**.

واستدلوا أيضاً بأن سبق الماهية على الوجود ليس من أقسام السبق الخمس التي ذكرها **القوم**.

والجواب **أنا** قد أشرنا إلى أن لكل من الماهية والوجود تقدماً على الآخر، فتقدم الوجود على الماهية يلحق بالتقدم الذاتي وتقدم الماهية على الوجود قسم آخر من التقدم يسمى بسبق الماهية، هذا على ما **اخترناه**، وأما على مذهب **المشائيين** فالتقدم للماهية فقط.

ثم لا يخفى أن اتصاف الماهية بالوجود يستلزم تقدم الموصوف على الصفة، فإن ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له، فيجب على **مذهبهم** أيضاً أن تكون الماهية متقدمة على الوجود **ويرد** عليهم ما **أوردوه** من **أدلتهم** أن الممكن قبل صيرورته موجوداً يجوز سلبه عن نفسه، لأن الممكن قبل صيرورته موجوداً معدوم صرف، ويجوز سلب المعدوم عن نفسه بناءً على صدق السالبة باتضاع الموضوع.

وورد في الأسماء **الإلهية**، (يا هو يا من هو يا من لا إله إلا هو)، وأجاب عنه **بعض الأعلام المحققين**: بأن جواز سلب المعدوم عن نفسه لا يستلزم جواز سلب الممكن مطلقاً عن نفسه، وعدم اعتبار الوجود لا يوجب اعتبار العدم، وصدق الشيء على نفسه حين الوجود لا يوجب صدقه عليها بشرط الوجود، فحمل الذاتيات على الموضوع ما دامت المجعولية والموجودية وحمل الوجود والذات في الحقيقة **الواجبة** نفس ذاته الأزلية السرمدية من دون توقيت وتوقيف وتقييد. وبهذا الاعتبار ينحصر **(ألهو)** المطلق فيه **تعالى** ولم يكن **هو** إّلا **هو**، فحمل الوجود بشأنه حمل الذاتيات من وجه وبيانية من وجه، انتهى.

هذا ثم وجه **بعض المحققين (إلى) مذهب المشائين**، بأن اتصاف الماهية هو جعل مركب الأثر المترتب عليه هو مفاد الهيئة التأليفية الحملية، فيستدعي مجعولاً ومجعولاً إليه، ولا يرجع هذا الجعل إلى الجعل البسيط كنفس التلبُّس أو الصيرورة أو الاتصاف، لأنها أمور اعتبارية لا يتعلق بها الجعل. وغير خفي أن الغرض من مفاد الهيئة التركيبية إن كان هو الاتصاف فهو أمر اعتباري، وإن كان أمراً مجملاً يحلله العقل إلى الماهية والوجود فيكون المجعول بالذات منهما ما هو المحقق في الخارج وليس هذا إلا الوجود.

ثم لا يخفى أن هنا احتمالاً خامساً لم **يذهب** إليه أحد ظاهراً، وهو الجعل المركب [١٣و] للماهية، كجعل الإنسان إنساناً مثلاً لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري. فالإنسان إذا لم يكن في حدِّ ذاته إنساناً وجعل الجاعل إنساناً يلزم سلب الشيء عن نفسه، بل الجاعل يوجده وبمجرد وجوده واجب الإنسانية ولا يحتاج إلى جعله إنساناً. وإلى هذا أشار **الشيخ الرئيس** في جواب **بهمنيار**: أن الله لم يجعل المشمش مشمشاً بل جعله موجوداً.

ولهذا قال **الحكماء**: الجوهر جوهر لنفسه والعرض عرض لنفسه وليس غرضهم من هذا الكلام أنه لا يحتاج إلى الجعل والتأثر مطلقاً. بل غرضهم أن جعله تابع لجعل الماهية، بمعنى أن الماهية أو الوجود مجعولية بالذات وجعله إما إياه تابع لهذا الجعل ولا يحتاج إلى جعل جديد. وكذا الحكم في الذاتيات ولوازم الماهيات فإن جعلها تابع لجعل الذات فليس جعلها بجعلٍ جديد حتى يصير الجعل مؤلفاً ولا بنفس الجعل البسيط، كما ظنه **المحقق الدواني أو متابعوه**. فجعل الذات ذاتاً، والذاتيات ولوازم الماهيات مجعولة بالعرض ولا تحتاج إلى جعل على حِده، فكما أن الضرورة الأزلية تدفع الحاجة إلى العلة فكذلك الضرورة الذاتية. والفرق بينهما أن الأولى لا تحتاج إلى الاحتياج، بخلاف الثاني، فاختلاف الوجودات التي هي الملزومات والموضوعات إنما هو لأجل اختلاف الذاتيات والعرضيات التي هي اللوازم والصفات، وأما اختلاف اللوازم والصفات فإنما هو لأجل أنفسها لأن مبدعها أبدعها مختلفة. مثلاً اختلاف الأبيض والأسود لأجل السواد والبياض، وأما اختلاف السواد والبياض ليس لأجل شيء آخر، وإلا لزم التسلسل. بل اختلافهما لأجل نفسيهما، ومع هذا أشار **الإمام أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق**(*) **عليه وعلى آله الصلاة والسلام**، حيث قال: لو علم الناس كيف بدء الخلق لم يَلُمْ أحداً أحد.

ثم إن الصفات التي هي متعلقات التكليف هي العرضيات دون الذاتيات، فلا يلزم **الجَبْرُ في التكليف**، وبهذا يندفع كثير من الشبهات، فتدبر.

(*) الإمام أبو عبد الله جعفر (ت ١٤٨هـ) بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الإمام الحسين الشهيد بن الإمام علي بن أبي طالب، وهو سادس الأئمة الاثني عشرية (على رسول الله وعليهم أفضل الصلاة والسلام).

ثم إن الظاهر من العبارة المنقولة عن **الشيخ**[1] أن المجعول بالذات هو الاتصاف، مع أن **مذهبه** ليس هذا، فإنه ليس **قائلاً** بالجعل المركب للماهية والوجود، بل هو **مصرح** بالجعل البسيط. **فغرضه** من هذه العبارة أن المجعول بالذات الماهية أو الوجود، والآخر لا يحتاج إلى جعل بل جعل أحدهما مستلزم لجعل الآخر.

هذا ثم **العارف المتأله صدر الدين محمد الشيرازي** قد اختار في الجعل **ما اخترناه**[2]، وصرح بأن المجعول بالذات هي الوجودات الخاصة التي (هي) أمور محققة في الخارج. **فقال**: في مناقضة **أدلة الزاعمين** بأن الوجود لا يصح للمعلولية، واستدل **بعض الناس** على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوه من **الدلائل يبتنى** على كون الوجود أمراً اعتبارياً وعارضياً ومنسيّاً فلا توصف بالذات الحدوث والرذال والطريان، بل الماهية هي الموصوفة بهذه الصفات، مثلاً يقال: الإنسان موجود وحادث أو معدوم وزائل، لا الوجود إذ لا يرد عليه القسمة، فكيف يمكن أن نجعل الوجود وحده هو المعلول؟. **ونحن فككّنا** هذه **العقدة** في مباحث الوجود، انتهى.

وفك العقدة هو أن الوجود الاعتباري هو الوجود المطلق المصدري وهو ليس معلولاً بالذات، بل المعلول بالذات هو الوجودات الخاصة التي هي أفراد الوجود المطلق وهي أمور محققة في الخارج.

وقال أيضاً: في جواب استدلال بعض من استدل على أن الوجود لا يصح للمعلولية، أن الوجود وإنّ كان حقيقته واحدة إلا أن حصصها ومراتبها متخالفة بالتقدم والتأخر والحاجة [١٣ظ] والغنى. وقد مرّ بيان

---

(١) المقصود هنا الشيخ الرئيس ابن سينا.

(٢) الصواب أن يقول النراقي، قد اخترنا في الجعل ما اختاره صدر الدين الشيرازي، لأن الشيرازي قد سبق النراقي بالقول في ذلك.

هذا في **أوائل الكتاب**. ولو كان الوجود ماهيته كلية نوعية يكون لها أفراد متماثلة لكان بهذا الاحتجاج وجه، وقد علمت أن الوجود ليس له ماهية كلية، فضلاً عن أن يكون نوعاً أو جنساً أو عرضاً. نعم ينتزع منه أمر مصدري يعرض للماهيات عند اعتبار العقل إياها، وهو ليس من حقيقة الوجود في شيء كما مرّ مراراً، فوجود كل ماهية بنفس ذاته يقتضي التعين بتلك الماهية لا بسبب زائد، ومع ذلك معنى الوجود غير معنى الماهية، وإدراكه يحتاج إلى تلطف في **السرّمد**[1]. فالوجود بما هو وجود

---

(١) **السرمد Eternity**: ما لا أول له ولا آخر، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص٦٩، فهو خارج عن مقولة الزمان وموجود بلا بدء ولا نهاية، يراجع إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص٩٧، أما الأبد فهو استمرار الوجود في أزمنة مستقبلة لا متناهية فهو لا آخر له ولا يطرأ عليه العدم ويقابل الأزل، أو هو الشيء الذي لا نهاية له أو هو مدة لا يتوهم انتهاؤها بالفكر والتأمل البتة، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص١٣، والأبدي هو ما لا يكون منعدماً، أما الأزل، فهو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي، كما أن الأبد استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص١٧، كذلك، إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص٩، يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص١، ص١٢، ويشير إلى أن الصوفي الكبير عبد الكريم الجيلي في كتابه الإنسان الكامل، ج١، ص١٠٣، يقول: اعلم إن أبده تعالى عين أزله، وأزله عين أبده، كذلك، أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج١، ص٣٧٠، إذ يقول عن الأزل: أما هو ديمومة لا محدودة هذا المعنى القديم هو الأقل تداولاً في الفلسفة أو هو سمة ما يقع خارج الزمان، وللتفصيلات، يراجع جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص٢٩، ص٦٥٤، ويشير الكندي في رسائله القاهرة ١٩٧٨، ج١، ص٤٥ ـ ٤٦، إن الأزلي هو الذي لم يكن ليس هو مطلقاً، فالأزلي لا قبل كونياً لهويته، فالأزلي هو لا قوامه من غيره فلا علة له ولا موضوع له ولا محمول ولا فاعل ولا سبب، أعني ما من أجله كان، لأن العلل المقدمة ليست غير هذه، فالأزلي لا جنس له، كما يشير في رسالة الحدود، ص١٩٤، أن الأزلي هو الذي لم يكن ليس، وليس بمحتاج في قوامه إلى غيره، والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له وما لا علة له فدائم أبداً، كذلك أشار الغزالي في معرض رده على الفلاسفة القائلين بقدم العالم في كتابه تهافت الفلاسفة، نشرة سليمان دنيا، ص١٢٢ ـ ١٢٣، أن العالم عندهم كما أنه أزلي لا=

وإن لم يتصف إليه شيء غيره يكون علّة ويكون معلولاً ويكون شرطاً ومشروطاً، والوجود العلِّي غير الوجود المعلولي، والوجود الشرطي غير المشروطي، كل ذلك بنفس كونه وجوداً بلا انضمام ضمائم، انتهى.

وقال أيضاً: في مقام البحث مع القائلين بأن أثر العلّة هو ضرورة الماهية موجودة، أعني المشائيين، اعلم أن مدار احتجاجهم ومبناه على

= بداية لوجوده، فهو أبدي لا نهاية لآخره ولا يتصور فساده ولا فناؤه بل لم يزل كذلك ولا يزال أيضاً كذلك، أما ابن رشد فيقول في كتابه تهافت التهافت، ص١٦٨، أن الموجود الأزلي أحق بالوجود من غير الأزلي، كذلك يشير شيخ الإشراق السهروردي في كتابه الألواح العمادية، ص١١، إلى أن الأزل هو دوام الوجود في الماضي في حين الأبد هو دوام الوجود في المستقبل، والأبد والأزل يجمعهما السرمدي، إذ يمكن أن يكون الشيء أبدياً دون أن يكون أزلياً كما هو رأي عموم المتكلمين المسلمين، لكن لا يمكن أن يكون أزلياً دون أن يكون أبدياً، يراجع عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، بيروت ١٩٨٤، ج١، ص١٠، كذلك يشير بدوي في الجزء نفسه، ص٥٧٤، أن السرمدية في استعمال الفلاسفة المسلمين تكون عادةً قدم العالم وحدوثه، فمثلاً الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين، بيروت١٩٦٨، ص١٠٠، يشير إلى مصطلحي القدم والحدوث، أما الكندي قبله فإنه يستعمل أزلي بمعنى يتسع ليشمل معنى القديم أي الأزلي والأبدي معاً، أما أصل الكلمة عند اليونان فإن معناها مختلف، فإن السرمدية في أصلها عندهم تعني الحياة أو العمر، حتى أنها كانت تطلق على عمر الإنسان وهو بحدود البداية والنهاية، إذ هي من حيث الاشتقاق مرتبطة بالكلمة السنسكريتية (vayu = حياة)، أما أفلاطون فيشير في محاورة طيماوس أن السرمدية كائنة فقط لأن ما يتغير لا يمكن أن يصير أكثر شباباً ولا أوغل في الشيخوخة، ولهذا السبب لا نستطيع أن نقول عن السرمدية إنها إسقاط للزمان في اللانهائي، بل الزمان هو الصورة المتحركة للسرمدية، إن السرمدية لا تنفي الزمان بل تتلقاه في حضنها، أما أرسطو ففهم السرمدية فهماً آخر، إذ فهمها أنها الزمان الذي يستمر دائماً، في حين نجد الفيلسوف المصري أفلوطين (ت ٢٧٠م) يقول: إن للسرمدية عنده خاصيتان هما الوحدة وعدم القابلية للانقسام، أن السرمدية ثبات اجتماع المقولات في لحظة وحيدة، ولهذا لا يمكن التحدث عن الماضي والمستقبل، والسرمدي حاضر أبداً، يراجع للتفصيلات، د. حسام الآلوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم.

أن الوجود أمر عقلي اعتباري معناه الموجودية المصدرية الانتزاعية كالشيئية والممكنية ونظائرهما.

ونحن قد بينا لك أن الوجودات الخاصة أمور حقيقية بل هي أحق الأشياء بكونها حقائق. والوجود العام أمر عقلي مصدري كالحيوانية المصدرية، والفرق بين العلِّيتين مما لوحنا إليه آنفاً، وإذا انهدم المبنى انهدم البنيان.

وقال أيضاً: فإن قلت لم لا يكون الأثر الأول للجاعل اتصاف الماهية بالوجود كما هو المشهور من المشائيين.

قلت: هذا فاسد من وجهين، **الأول**، إن أثر الفاعل الموجود يجب أن يكون أمراً موجوداً، أو الاتصاف بأي معنى أُخذ فهو اعتباري لا يصلح كونه أثراً للجاعل، **ثم قال**: بعد كلام فقد انكشف أن الصوادر بالذات هي الوجودات لا غير. ثم العقل يجد لكل منهما نعوتاً ذاتية كلية مأخوذة من نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها وعن قوامها، وتلك النعوت هي المسماة بالذاتيات. ثم يضعها على الوجود ويصفها بالموجودية المصدرية. وهذا معنى ما قاله **المحقق الطوسي في كتاب مصارع المصارع**: وهو أن وجود المعلولات في نفس الأمر متقدم على ماهياتها وعند العقل متأخر عنها.

وقال أيضاً: وقال بعض المدققين: إن أثر القدرة في الماهية التي هي بعينها الموجود حتى يكون أثر الفاعل مثلاً هو السواد الذي هو نفس الموجود، لا وجود ولا اتصافه بالوجود ولا حيثية الاتصاف، لكن العقل ينسب السواد إلى الفاعل من حيث إنه موجود لا من حيث إنه سواد. مثلاً **نقول**: هو موجود من الفاعل ولا نقول هو سواد أو عرض منه، انتهى **كلام بعض المدققين**.

وبعد نقل هذه العبارة **قال**: وهو كلام حق لو كان معنى الموجود

فيه هو الوجود الحقيقي الموجود بنفسه لا بأمرٍ عارض كالإضافة للمضاف بنفس ذاتها لا بإضافة أُخرى عارضة لها وغيرها من الأشياء، وهذا **القائل غير قائل به**. بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلي متأمل للجميع بديهي التصور. ولا شك أن الموجود بهذا المعنى ليس أثراً للفاعل لكونه اعتبارياً، انتهى.

وهذه العبارات تدل على أن المجعول بالذات يجب أن يكون أمراً موجوداً محققاً في الخارج، والوجود المطلق ليس كذلك، فيجب أن يكون المعلول هو الوجودات التي هي أفراده، وهي محققة في الخارج. والغرض من الإشارة إلى مذهبه في الجعل ونقل عباراته في هذه المسألة هو أن تعرف مذهبه في الجعل أن المعلول يجب أن يكون أمراً محققاً في الخارج، وهذا منافٍ لبعض ما ذكره واختاره في مبحث [١٤و] وحدة الوجود. وليكن هذا في ذكرك حتى نشير في موضعه إلى كيفية المنافاة، وكذا نشير إلى بعض آخر من المسائل التي اعتقدها، وهو منافٍ لما صرح به في مسألة وحدة الوجود.



المبحث الثامن

في أن مشخص الوجودات ماذا؟
بأي شيء تخصيص الوجودات؟

اعلم أنه عُرِّفَ المشخص بوجوه (هي):

الأول: ما يكون بحسب ذاته مانعاً من فرض الاشتراك والحمل على كثيرين.

الثاني: ما يصير سبباً لامتياز الشخص عن جميع الموجودات المتغايرة.

الثالث: ما هو مُعّد لحدوث الشخص.

إذا عرفت هذا فاعلم أنه اختلف أرباب العقل في أن تشخص الوجودات بماذا؟

فذهب المعلم الثاني[1] إلى أن الشخص هو نحو الوجود، فكل

---

(١) المعلم الثاني هو الفيلسوف الفارابي، وقد اشتهر بهذا اللقب، وللفارابي حضور واضح في الفلسفة الإسلامية لا ينكرها أحد وأولهم ابن سينا الذي بكتبه انتفع وتخرج، وقد اعترف بعمق فلسفته الفيلسوف الصوفي ابن سبعين في كتابه بُد العارف، أما ابن رشد فقد فهم فلسفتي أفلاطون وأرسطو من خلال شروح الفارابي ولا سيما في السياسة، يراجع بحثنا، حضور الفارابي في فلسفة ابن رشد السياسية، الجامعة المستنصرية، كلية العلوم السياسية، العدد١، السنة ٢٠٠١.

وجود من الوجودات الخاصة يتشخص بنفس ذاته أو نحو وجوده، ولو قطع النظر عن وجوده فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك. وقد نقل عن **المعلم الأول أيضاً**[1]: أن المشخص هو نشأة الوجود، **وذهب جمع آخر إلى أن المشخص** هو العوارض المادية المقدمة على الشخص أو المقارنة لوجوده. **وذهب بعض إلى أن المشخص** هو جزء تحليلي لذات الشخص مجهول الحقيقة والاسم، ونسبته إلى الشخص كنسبة الفصل إلى النوع، **واختار هذا المذهب سيد الحكماء المتأخرين، وذهب بهمنيار إلى** أن المشخص في الماديات هو الوضع مع استحالة الزمان، **وذهب جمعُ** إلى أن المشخص هو الفاعل.

أقـول: يرد على مذهب من قال إن المشخص هو العوارض المادية، أنه يمكن الاشتراك بين متعدد في جميع العوارض المادية سوى الوضع في زمان واحد، كقطرات الماء المساوية في الأشكال والمقادير وكشخصين من عين الأحول.

وأما مذهب بهمنيار فيرد عليه: إنه يمكن أن يكون الشخص المادي مانعاً من فرض الشُركة بدون اعتبار وضعه.

وأما ما اختاره السيد[2]: **فيؤول** عند التحقيق مع **مذهب الفارابي**.

---

(١) المعلم الأول هو الفيلسوف اليوناني أرسطو (ت٣٢٢ق.م) وهو أشهر من أن يعرف.

(٢) لم يشر النراقي إلى اسمه كاملاً، ولكن يبدو أن السّيد الداماد الملقب بـ(المير) وبالمعلم الثالث، وهو محمد باقر الداماد، (ت١٠٤٠هـ/ ١٦٣١م)، من مؤسسي مدرسة أصفهان لعلم الكلام الشيعي ومن ممثلي التيار المشائي فيها في مواجهة التيار الأفلاطوني الإشراقي، ولكن هذا لا يمنع تأثره بالسهروردي، وله جملة من المؤلفات منها القبسات في الحكمة، وهو مطبوع، ومن تلامذته المشهورين ملا صدرا، يراجع جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص٢٥٥، أو هو السّيد محمد الملقب بكيو دراز، كما سيرد ذكره فيما بعد في كتاب النراقي هذا أو هو السّيد السند، الأمير صدر الدين محمد بن إبراهيم الحسيني الدشتكي المشهور بالسّيد=

وكذا ما **قيل** إن المشخص هو الفاعل، **فيؤول** أيضاً عند التحقيق إلى **مذهب الفارابي** وإلا لم يكن له معنى محصل، فحينئذ الحق ما اختاره المعلم الثاني. وتوضيحه أن الوجودات الخاصة الصادرة من المبدأ **الأول تعالى شأنه** مختلفة بالتقدم والتأخر والكمال والنقص والشدة والضعف والأولوية والأقدمية، وهذه الأمور هي نحو الوجود وبها يتحقق منع فرض الشُركة وبها يحصل الامتياز بينها، ثم بعد ذلك ينتزع من هذه الوجودات الماهيات التي هي الموضوعات للوجودات، وكذا ينتزع منها العوارض المادية، وهذه من توابع نحو الوجود، فالماهيات والعوارض المادية وإن حصل بها الامتياز في الجملة إلا أنها ليست في الحقيقة من المشخصات، لأنها تابعة لنحوِ الوجود الذي هو المشخص في الحقيقة، ولذا لا يحصل بها الامتياز كلياً لتخلفه فيما ذكر.

وفي الواجب **تعالى شأنه** فإنه ليس له ماهية وعوارض، ومع ذلك مشخص بذاته، فليس تشخصه وتعينه إلا بنحو وجوده **الأقدس** وهو الوجود الغني التام وفوق التمام. وقد **اختار صاحب الإشراق** أيضاً هذا **المذهب**، فإنه قال في **المطارحات**[1]: الأشخاص بذواتها متشخصة ومانعة من وقوع الشُركة، ثم إن نظر من قال إن المشخص هو الفاعل، على أن نشأة الوجود الفاعل هو المشخص وهذا حق. إلا أن العلة القريبة للامتياز هو نحو الوجود، فالظاهر أن غرض هذا القائل أن

= السند، قتل سنة ٩٠٣هـ على أيدي التركمانية الديار بكريه، وكان بينه وبين معاصره الدواني مناظرات، وصاحب الأسفار الشيرازي يعبر عن السّيد السندِ ببعض المدققين وأخرى ببعض الأماجد وأُخرى ببعض الأعلام وأُخرى بالحبر العلامة ونظائرها، يراجع حسن زادة آملي، النور المتجلي في الظهور الظلي، قم ١٤٢٤هـ، ص١٢٧.

(١) يراجع كتاب السهروردي، المشارع والمطارحات، نشرة المستشرق هنري كوربان، اسطنبول ١٩٤٥، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية، ص٢٠٤ وما بعدها، إذ النص ورد ذكره هناك.

الفاعل لما كان سبباً لما هو المشخص حقيقة فممكن الحكم عليه أيضاً بأنه مشخص، وأما **السيد وموافقوه فنظرهم إلى نحو الوجود جزء تحليلي** للتشخص، ونسبته إليه كنسبة الفصل إلى النوع، ولو لم يحمل الجزء التحليلي على نحو الوجود لم يبق له محمل صحيح.

المبحث التاسع

في أن الممكنات موجودات متعددة متكثرة، ووجوداتها كذلك ولها كثرة حقيقية في الخارج(*)

[١٤ظ] ليس تعدد الممكنات وتكثرها بمجرد الغرض والاعتبار كما ينقل من كلام بعض الصوفية، والدليل على ذلك البديهية والوجدان، ولا يحتاج إلى إقامة البرهان، كيف وتكثر الممكنات أمر مشاهد محسوس، وإنكار ذلك يؤدي إلى السفسطة وضد أحكام العقل، مع أنه حاكم عدل وأحكامه صادقة. وقد صرح العرفاء والحكماء بأن العقل حاكم لا يعزل.

وقال قاضي القضاة الهمداني[١] في الزُبدة: واعلم أن العقل ميزان

(*) جملة لها كثرة حقيقية في الخارج لم ترد عند النراقي في مقدمة كتابه، وهي إضافة من قبله على عنوان المبحث هنا.

(١) هو قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد بن خليل الهمداني الأسد آبادي، ولد سنة ٣٢٠هـ، وتحول من مذهب الأشاعرة إلى مذهب الاعتزال بعد أن تعرف على المتكلم المعتزلي الشهير أبو اسحق بن عياش وبقي على مذهب الاعتزال طيلة حياته، ثم انتقل إلى بغداد وتتلمذ على يد الشيخ أبي عبدالله البصري، ومن كتبه المشهورة المُغني في أبواب العدل والتوحيد، والمجموع من المحيط بالتكليف وشرح الأصول الخمسة ودلائل النبوة وغيرها، وتوفي سنة (٤١٥هـ) مخلفاً ثروة فكرية نادرة، يراجع عبد الكريم العثمان، نظرية التكليف، آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، بيروت ١٩٧١.

صحيح وأحكامه يقينية لا كذب فيها وهو عادل لا يتصور منه جور، ونقل **صاحب فصل الخطاب عن الغزالي**[1]، قال: واعلم أنه لا يجوز في طور الولاية ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل، ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو أخس من أن يخاطب فليترك وجهه انتهى. وقد صرح أيضاً بذلك سائر **العرفاء والحكماء**.

ثم إن تكثر الموجودات أمر محسوس مشاهد لا يقبل الشك والشبهة ولا تكثر الوجودات، فقد عرفت أن الوجود حقيقة مقولة على أفرادها بالتشكيك، وأفرادها أمور محققة متعددة مختلفة بالتقدم والتأخر والشدة والضعف. وعرفت في مبحث الجعل أيضاً، أن المجعول بالذات هو الوجودات الخاصة المتكثرة المتحققة في الخارج. **والمحققون من العرفاء** قد صرحوا بتعدد الموجودات وتكثرها، وكذا **صرحوا** بتعدد الوجودات تعدداً حقيقياً، فإن **معظم مشايخ الصوفية** قد **صرحوا** بأن التوحيد على أربعة مراتب، وإن وقع بين **طائفة** منهم **اختلاف في** تفسير بعض المراتب.

المرتبة الأُولى: المسماة بالتوحيد الإيماني على تفسير جمع منهم، وهو إثبات وحدانية الواجب تعالى شأنه وإثبات صفاته وآثاره والإقرار بجميع ذلك، والإقرار **بالأنبياء والأوصياء** وجميع ما جاؤوا به من عند **الله**. وبالجملة ملاحظة الكثرات بحيث يوضع كل واحد منها في موضعه.

---

(١) الغزالي، هو أبو حامد محمد محمد، أشهر من أن يعرف، ولد سنة ٤٥٠هـ في قرية غزالة وتوفي في طوس سنة ٥٠٥هـ/ ١١١١م، مخلفاً وراءه ثروة فكرية كبيرة، وهو صاحب كتاب تهافت الفلاسفة الذي رد فيه على الفلاسفة القائلين بقدم العالم مثل أرسطو وابن سينا، ومن كتبه الأُخرى مقاصد الفلاسفة ومعيار العلم وإحياء علوم الدين والمنقذ من الضلال وغيرها كثير.

المرتبة الثانية: وهي المسماة بالتوحيد العلّمي، وهو ملاحظة ذات واحدة بسيطة في كل شيء واستناد جميع ما سواها إليها، بحيث يرى **العارف** أن المؤثر في الوجود ليس إلا ذاته الأقدس. وليس سواه منشأ أثر ومبدأ فعل. **والعارف** في هذه المرتبة يرى الكثرة إلّا أن ملاحظته مقصورة على مبدعها **وباريها**.

المرتبة الثالثة: وهي المسماة بالتوحيد الحالي، وهو أن يشاهد **العارف** جميع ما سواه مضمحلاً عند الذات **الأقدس**، ويرَ تَضعْ عنده جميع الرسوم والعبودات، بل كان نسبة الأشياء إليها كنسبة أنوار الكواكب إلى نور الشمس عند ظهورها، فإنه إذا طلعت الشمس وانبسط نورها يضمحل عند نورها جميع أنوار الكواكب بحيث لا يرى الناظر أنوارها مطلقاً فكذلك الموحّد بالتوحيد الحالي لمّا غلب على سرِّه أشعة ضوء نور الأنوار وبهريته، لا يشاهد غيره ولا يرى ما سواه.

المرتبة الرابعة: وهي المسماة بالتوحيد الإلهي، وهو كون ذات الواجب تعالى واحداً بسيطاً محضاً منزهاً عن التركيب والتكثر في الأزل والأبد من غير تغير وتبدل فيه من صدور للأفعال عنه، وهذا القسم من التوحيد لا يعتبر بالقياس إلى عارف من **العرفاء**، بل هو **للذات الأقدس**. والمراتب الثلاثة الأُول تعتبر بالقياس إلى العارفين.

وغير خفي(*) إن إثبات المراتب من التوحيد موقوف على إثبات التكثر الحقيقي والتعدد الواقعي للأشياء الممكنة والوجودات الخاصة العينية. كيف لا والتكثر الحقيقي متحقق في المرتبتين الأوليتين في نظر

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (نعم ما غاب عن نظر العارف لا يغيب في نفس الأمر مراتب باقي وأهل مراتب).

العارف؟!. وفي المرتبة [١٥و] الثانية وإن لم يكن في نظره ثابتاً إلا أنه متحقق في الخارج والواقع، ومن هنا يستنبط محمل صحيح لوحدة الوجود، وسنشير إليه إن شاء الله تعالى في موضعه.

قال **الشيخ العارف أبو حامد الغزالي**(١) على ما نقل عنه: **والمرتبة الرابعة في التوحيد أن لا يرى في الوجود إلا واحداً وهو مشاهدة الصديقين، ويسميه الصوفية الفناء**(٢) **في التوحيد. لأنه من حيث لا يرى إلا واحد لا يرى نفسه أيضاً في توحيده. بمعنى أنه غني عن رؤية نفسه، فإن قلت: كيف يتصور أن لا يشاهد**(٣) **إلا واحداً وهو يشاهد السماء**

---

(١) يراجع تفصيلات رأي الغزالي في التصوف، كتابه المنقذ من الضلال.

(٢) **الفناء Annihilation**: من أعلى مقامات الصوفية، يمنحي به العبد في الرب وتغيب هويته، يراجع يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص١٦٥، أما الجرجاني فيعرفه أنه سقوط الأوصاف المذمومة، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة، والفناء فناءان، أحدهما ما ذكرناه وهو بكثرة الرياضة والثاني عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت وهو بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق، وإليه أشار المشايخ بقولهم: الفقر سواد الوجه في الدارين يعني الفناء في العالمين، يراجع التعريفات، ص٩٦، ويعرفه الشيخ ابن عربي، أنه عدم رؤية العبد لفعله بقيام الله على ذلك، يراجع اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية في كتاب الجرجاني، التعريفات، ص١٤٥، والفناء عند الصوفية يعني نظرية تتلخص في ذهاب الحس والوعي وانعدام الشعور بالنفس وبالعالم الخارجي وانمحاء العبد في جلال الرب فيفنى العبد في شخصه ويبقى ربه بعد مجاهدة ومجالدة وتصفية للنفس، وأول من قال بها البسطامي (ت ٨٧٤م) في القرن الثالث الهجري، وتوسع فيها متصوفة آخرون من بعده، يراجع إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص١٤١، كذلك، نظلة الجبوري، نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ص٩٠.

(٣) **المشاهدة Contemplation**: رؤية عميقة شاملة لموضوع الفكر إلى حدّ نسيان الذات والأشياء الأُخرى، يراجع يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص٢١٤، وتطلق المشاهدة على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد وتطلق بإزائه على رؤية الحق في الأشياء، ذلك الوجه الذي له تعالى بحسب ظاهريته في كل شيء، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص١١٩. كذلك، يراجع ابن عربي، اصطلاحات الصوفية، ص١٤٧.

والأرض وسائر الأجسام المحسوسة وهي كثيرة؟!

فاعلم أن هذا غاية علوم المكاشفات ، وأن الموجود الحقيقي واحد، وأن الكثرة فيه في حق من يفرق نظره، والموحّد لا يفْرُق نظره رؤية السماء والأرض وسائر الموجودات، بل يرى الكل في حكم الشيء الواحد.

وأسرار علوم المكاشفات[1] لا يسطر في كتاب، نعم ذكرها يكسر سورة استبعادك ممكن، وهو أن الشيء قد يكون كثيراً بنوع مشاهدة واعتبار، ويكون بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار واحداً. وهذا كما أن الإنسان كثيراً إذا نظر إلى روحه وجسده وسائر أعضائه وهو اعتبار آخر ومشاهدة أُخرى واحد، إذ **نقول**: إنه إنسان واحد، فهو بالإضافة إلى إنسانيته واحد، وكم من شخص يشاهد إنساناً ولا يخطر بباله كثرة أجزائه وأعضائه وتفصيل روحه وجسده والفرق بينهما، فهو في حالة الاستغراق[2] والاستهتار ، ومستغرق واحد ليس فيه تفرق وكأنه في عين الجمع، والملتفت إلى الكثرة في تفرقه، وكذلك كل ما في الوجود له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة. وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد، وباعتبار آخر سواها كثير بعضه أشد كثرة من بعض، ومثال الإنسان وإن كان لا يطابق الغرض والكنه، **بيَّنه في الجملة كشف الكنز**[*].

---

(١) **المكاشفة Discovery**: الكشف عند الصوفية هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً، يراجع إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص١٥٣، ويعرفها الجرجاني، حضور لا يُنعت بالبيان، التعريفات، ص١٢٥، كذلك ابن عربي، اصطلاحات الصوفية، ص١٤٧.

(٢) **الاستغراق Absorption**: عند الصوفية أن لا يلتفت قلب الذاكر إلى الذكر في أثناء الذكر ولا إلى القلب، وأول شروط التصوف عند الغزالي تطهير القلب بالكلية عما سواه تعالى، يراجع المنقذ من الضلال، بيروت ١٩٨٠، ص١٣٩ ـ ١٤٠.

(*) هذا الكتاب لم يشر النراقي إلى مؤلفه، ويبدو أنه كتاب قيم في مجال التصوف. ويرشد قارئه إلى الفائدة منه.

ويستفيد من هذا الكلام ترك الإنكار والجحود بمقام لم يبلغه ويؤمن به إيمان تصديق، فيكون لك من حيث إنك مؤمن بهذا التوحيد نصيب منه، وإن لم يكن ما أمنت به صفتك. كما أنك إذا آمنت بالنبوة كان لك نصيب منها بقدر قوة إيمانك، وإن لم تكن نبياً. وهذه المشاهدة التي لا يظهر فيها إلا الواحد **الحق سبحانه** تارةً يدوم وتارةً يطرأ كالبرق الخاطف هو الأكثر، والدوام نادر عزيز، انتهى.

ولا يخفى على **المتأمل** إن في كلامه هذا مواضع تدل على تحقق وجودات الممكنات في الخارج وتعددها تعدداً حقيقياً، وعدم اعتباريتها وانمحائها بالكلية.

وقال **بعض العرفاء**: ما حاصله أن صاحب المرتبة الثانية من يظهر عليه من نور ظهور الحق **تعالى شأنه** قدر وافر، بحيث يتوارى في إشراق هذا النور في نظر شهوده جميع أجزاء وجوده، كتواري ذرات الهواء في إشراق نور الشمس. وعدم ظهور الذرات عند إشراق نور الشمس ليس من أجل أن الذرات معدومة حينئذ في الخارج، بل لأجل أنه لابد للذرات عند ظهور نور الشمس من التواري. إذا تجلى **الله** لشيء خشع وتوارى أجزاء وجود العبد عند ظهور نور **الرّب**، ليس من جهة أن العبد يصير **ربًّا**، إذ يتصل به وينضم إليه **تعالى الله سبحانه** عن ذلك علواً كبيراً. ولا من جهة أن العبد يصير معدوماً صرفاً، فكم من فرق بين معدومية الشيء في الواقع وعدم رؤيته، فإنك إذا نظرت في المرآة ورأيت جمالك فيها واستغرقت فيه بحيث لم تشاهد المرآة، لم يكن لك أن تقول: صارت المرآة هي معدومة أو صارت المرآة جمالاً أو بالعكس. بل عدم رؤيتها لأجل استغراقك في جمالك، وهذه الدرجة تسمى عند **القوم** بالفناء في التوحيد، انتهى.

حاصله ودلالة هذا الكلام على تكثر الموجودات في الخارج تكثراً حقيقياً، وتحققها في الأعيان ظاهرةُ، بحيث [١٥ظ] لا يخفى على الأغبياء فضلاً عن الأذكياء.

وقال **الغزالي** أيضاً: أمّا من قويت بصيرته ولم تضعف نيته فإنه في حال اعتدال أمره، لا يرى إلا الله ولا يعرف غيره، ويعلم أنه ليس في الوجود إلا الله تعالى، وأفعاله أثر من آثار قدرته، فهي تابعة له فلا وجود لها بالحقيقة، وإنما الوجود للواحد الحق الذي به وجود الأفعال كلها، ومن هذا حاله فلا ينظر في شيء من الأفعال إلّا ويرى فيه الفاعل ويذهل عن الفعل من حيث إنه سماء وأرض، وحيوان وشجر، بل ينظر فيه من حيث إنه صنع، فلا يكون نظره مجاوراً له إلى غيره، كمن نظر في شِعر إنسان أو خطه أو تصنيفه فرأى فيه الشاعر والمصنف، ورأى آثاره من حيث إنه آثاره لا من حيث إنه حبر وعفص وزاج مرقوم على بياض. فلا يكون قد نظر إلى غير المصنف، وكل العالم تصنيف الله.

فمن نظر إليها من حيث إنه فعل الله وأحبها من حيث إنها فعل الله لم يكن ناظراً إلا في الله، ولا عارفاً إلا بالله ولا محبّاً إلا إليه، بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه، بل من حيث إنه عبد الله، فهذا الذي يقال إنه فنى في التوحيد، وأنه فنى في نفسه وإليه الإشارة، بقول من قال: **كتابنا فعلينا عنا فيسقنا بلا نحن**(*)

فهذه أمور معلومة عند ذوي البصائر أشكلت لضعف الإفهام عن دركها وقصور قدر **العلماء** عن إيضاحها وبيانها بعبارة مفهّمة موصلة للغرض إلى الأفهام، ولاشتغالهم بأنفسهم واعتقادهم أن بيان ذلك لغيرهم مم لا يغنيهم، انتهى. ودلالة هذا الكلام أيضاً على المطلوب في غاية الظهور.

وقد نقل عن **الغزالي** ما حاصله: أن صاحب الدرجة **الثالثة**، فانٍ عن نفسه لا يرى غير أبيه، ولا يتكلم إلا مع أبيه، ولا يسمع من غير

(*) لم يشر النراقي إلى من قال ذلك على عادته في الإشارة إلى النصوص التي يستقي منها مراجعه.

أبيه، ويراه في كل شيء، ويقول: ما أرى إلا أبيه، وليس في الوجود غير أبيه. وهذا يقول: لا موجود إلا الله وذاك يقول لا معبود غير الله.

ولعلك أن تقول هذا الكلام منه غير معقول، لأن السماوات والأرضين والملائكة والشياطين والكواكب وغيرها موجودة في الخارج فما تخصيص الموجودية بالله تعالى.

وإذا قلت ذلك، فاستمع جوابه، فإنَّ المَلِكْ إذا خرج مع عساكره في الأعياد إلى الصحراء ولبس أجمل ثيابه وركب أحسن مراكبه وأعطى لكل واحد من عساكره مثل ما له من الثياب والمراكب بحيث لم يكن فرق بين المَلِكْ وعساكره في اللباس والمركب، فإذا دخل عليهم رجل من خارج البلد ورآهم ولم يكن عالماً بحقيقة الحال ولم يعْلم أن واحداً منهم مَلِكْ والباقي خدمه وما معهم من الزينة والمراكب، منه يقول كل واحد من هذه الجماعة من الأغنياء، وسوّى بينهم في الغنى. وأما من كان عالماً بحقيقة الحال وعلم أن واحداً منهم مَلِكْ والباقي خدمه يعلم أن جميع ما ملكته العساكر من الزينة واللباس والتجمُّل والأفراس للملِكْ، وهي عندهم على سبيل العارية، فإذا صلَّيت صلاة العيد تسرءه منهم، فهذا الرجل المطلع على حقيقة الحال إن قال: لا غني في هذه الجماعة إلا المَلِكْ لم يكن كاذباً بل كان صادقاً، لأنَّ إضافة العارية إلى المستعير على سبيل المجاز، وإلى المعير على سبيل الحقيقة، فإن الفقير لا يصير بسبب المال المستعار غنياً، والغني بسبب إعارة ماله إلى غيره لا يصير فقيراً.

وإذا عرفت هذا فاعلم، أن وجود الممكنات عارية وليست من ذواتها بل هو من الله تعالى. ووجود الحق تعالى شأنه من ذاته وليس من غيره، فمن عرف ذلك يعلم أنه لا موجود حقيقةً إلا الله.

ويقول: كل شيء هالك إلا وجهه أزلاً وأبداً، لا في وقت معين،

بل جميع ذوات الأشياء من حيث إنها ذوات معدومة في جميع [١٦و] الأوقات.

فيصح حينئذ معنى **قولنا**: **لا إله إلا هو**، فإن (هو) إشارة إلى موجود لا موجود في الحقيقة سواه. ففي الحقيقة لا يصح (هو) إلا في حق الله، ولا يمكن أن يشار بها إلا إلى الله، هذا معنى (هو) ومن لم يفهم فهو معذور. لأنه لا يدركه كل فهم من الأفهام بل يحضر ببعض الفهوم، انتهى. ودلالة هذا الكلام على المطلوب أيضاً في غاية الوضوح.

ثم من **العرفاء المتأخرين** من صرح: بتحقق الموجودات تحققاً خارجياً، وحكم بعدم اعتبارية الممكنات وأصر على ذلك **العارف المحقق الشيرازي**، فإنه قال في الجزء الأخير من **الكتاب الأول** من **أسفاره**[(١)]، أن أكثر الناظرين في كلام **العرفاء الإلهيين** حيث لم يُعلمُوا إلى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مراتبهم، ظنوا أنه يلزم من كلامهم في إثبات التوحيد الخاص في حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود وحدة شخصية. أن هويات الممكنات أمور اعتبارية محضة وخيالات لا تحصل لها إلا بحسب الاعتبار، حتى أن هؤلاء **الناظرين** في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية **الذوات الكريمة القدسية** والأشخاص الشريفة الملكوتية **كالعقل الأول وسائر الملائكة المقربين وذوات الأنبياء والأولياء** والأجرام العظيمة المتعددة بحركاتها المتعددة المختلفة جهةً وقدراً وآثارها المنفية، وبالجملة النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس والعوالم التي فوق هذا العالم، مع تخالف أشخاص كل منها نوعاً وتشخصاً وهويةً وعدداً، والتضاد الواقع بين كثيرٍ من الحقائق أيضاً.

ثم إن كل منها آثار مخصوصة وأحكاماً خاصة، ولا نعني بالحقيقة

---

(١) كتاب الأسفار الأربعة للملّا صدر الدين الشيرازي يتألف من أربعة أجزاء، وهو منشور.

إلا ما يكون مبدأ أثر خارجي، ولا نعني بالكثرة إلا ما يوجب تعدد الأحكام والآثار، فكيف يكون الممكن للأشياء في الخارج ولا موجود فيه، انتهى.

وكلامه إلى هنا في هذا المبحث صحيح لا يرد عليه شيء. ثم بعد ذلك شَرعَ في توجيه ما يترآى من ظاهر كلام **الصوفية** من عدمية الممكنات واعتباريتها، **ولنا فيه تأملات**، فلنذكر عبارته ثم نشير إلى **التأملات**.

قال[1] **طاب ثراه**: وما يترآى من ظاهر كلام **الصوفية** أن الممكنات أمور اعتبارية أو انتزاعية عقلية ليس معناه ما يفهم منه **الجمهور**، فمن ليس له قدم راسخ في **فقه المعارف** وأراد أن ينتقص بأغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم، كمن أراد أن يصير من جملة **الشعراء** بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة، يحكم باستقامة الأوزان واختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية. فإنك إن كنت ممن له أهل التفطن بالحقائق العرفانية لأجل مناسبة ذاتية واستحقاق فطري يمكنك أن تنتبه مما أسلفناه من أن كل ممكن من الممكنات ذو جهتين، جهة يكون بها موجوداً واجباً موجوداً بغيره[2] من حيث هو موجود واجب بغيره، وهو بهذا الاعتبار يدرك جميع الوجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت وجهة أخرى بها تتعين هويتها الوجودية. وهو اعتبار كونه في أي درجة من درجات الوجود قوةً وضعفاً كمالاً ونقصاً. فإن ممكني الممكن إنما ينبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجب، والقوة غير المتناهية، والقهر الأتم، والجلال الأرفع، باعتبار

---

(١) الإشارة هنا لصدر الدين الشيرازي.

(٢) الواجب على نوعين، واجب الوجود بذاته لا علة لوجوده، ضروري الوجود وهو الله، وواجب الوجود بغيره، مثل النار واجبة بغيرها أي الحطب، يراجع ابن سينا، النجاة، ص٢٦١.

كل درجة من درجات القصور عن وجود المطلق الذي لا يشعر به قصور ولا ماهية عدمية ولا حيثية إمكانية، يحصل للوجود خصائص عقلية ويقينيات ذهنية هي المسماة بالماهيات والأعيان الثابتة. فكل ممكن زوج تركيبي عند التحليل من جهة كونه في مرتبة معينة من القصور، فإذاً هاهنا ملاحظات عقلية لها أحكام مختلفة.

الأول: ملاحظة ذات الممكن على الوجه المجمل من غير تمثيل إلى تينك الجهتين، فهو بهذا الاعتبار موجود ممكن واقع في حدٍّ خاص من حدود الموجودات.

الثاني: ملاحظة كونه موجوداً مطلقاً من غير تعين وتخصيص بمرتبة من المراتب، وحدًّ [١٦ظ] من الحدود، وهذه حقيقة **الواجب** عند **الصوفية**. يوجد مع الهوية الواجبة ومع الهويات الإمكانية لعدم الامتياز بين موجود وموجود بهذا الاعتبار. ولعدم تطرق الرذال والقصور والتغير والتجدد في مطلق الوجود بشرط الإطلاق، وإن اتصف بها مطلقاً لا بشرط الإطلاق واللاإطلاق. ولكونه عين المرتبة الأحدية، وما حكم بوحدته مع انبساطه وسرايته في جميع الموجودات، وهو هذا المطلوب المأخوذ لا بشرط شيء، الذي ليس شموله وانبساطه على جهة الكلية لكونه جزئياً حقيقياً له مراتب متفاوتة(*).

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية وهو رد على الصوفية ما نصه (كلا وحاشا سبحانك هذا بهتان عظيم وكفر بالله الكريم، كيف يكون به الاشتراك المتحقق ذات الواجب، وهو قد صرح بأن ملاك تحققها واحد هو حقيقة الوجود المنبسط، والوجود المنبسط فعل ذاته لا ذاته، قال الأستاذ طاب ثراه في شرح الكافي: إن للأشياء في الموجودية ثلاث مراتب، مطلق الوجود الصرف بلا تعلق بغيره ولا تقييد هو الغيب المطلق والذات الأحدية ولا اسم له، والمقيد المقرون بالماهية كالعقول والنفوس والطبائع وأعراضها، والمنبسط المطلق الذي ليس شموله على سبيل الكلية وليست وحدته عددية إذ هو منا كل شيء بحسبه، فلا يضرنا حدّ مع=

الثالث: ملاحظة نفس تعينها المنفكة عن طبيعة الوجود، وموجهة تعينها الذي هو اعتباري محض، وما حكم عليه **العرفاء** بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات، وهو مما لا غبار عليه. لأن عند التحليل لم يبق بعد إفراز سنخ الوجود عن الممكن أمر متحقق في الواقع، إلا بمجرد الانتزاع الذهني، فالحقائق موجودة متعددة في الخارج، لكن منشأ وجودها وملاك تحققها أمر واحد

= القديم قديم ومع الحادث حادث ومع المجرد مجرد ومع الجسم جسم وكذلك الجوهر والعرض، والبيان عن كيفية قاصرة إلا بضرب من التمثيل، وبهذا يمتاز عن الوجود المقدس الذي لا يدخل تحت التمثيل نسبته على الموجودات، نسبة الهيولى مع الأجسام والبحر مع الأمواج، وجنس الأجناس مع الأنواع والأشخاص، وهو غير الوجود الانتزاعي الإثباتي الاعتباري غير الموجود، والحقيقي بمراتبه الثلاث موجود، والثالث ممكن، وإذا أطلق الوجود المطلق على الخلق فالمراد معنى الأول لا الأخير، قال الأستاذ: الوجود وجود الله والمطلق فعله والمقيد أثره، لم يحد العام الانتزاعي بل الفصل والمقيد الممكن كالعقل والنفس فإن كلاً محدود بماهيته خاصة، وأما ينشأ من الذات الأحدية والوجود الحق الذي لا نعت له ولا اسم ولا سبب. والمنبسط المسمى بالحق المخلوق ونفس الرحمن وحقيقة الحقائق وحضرت المشيئة وخلق الأشياء بالمشيئة، المشيئة نفسها ومرتبة الواحدية والجمع، وهذا النسق، والمشيئة ليست فاعلية ومفعولية ولا علّية ومعلولية، الوجه المعتبر في الوجودات المقيدة، فالوجود الحق منشأ لهذا الوجود باعتبار وحدته الذاتية غير العددية والجنسية والنوعية، وبواسطته في الأشياء بوجوداتها الخاصة التي لا ترى على الوجود المطلق المنبسط، كما والكلمات الإنسانية التي لا ترى على نفس الخارج من جوفه، والمناسبة بين الحق والخلق إنما هي بواسطة هذه الواسطة وهي الموجودات المقيدة العقل المحلل على الوجود والماهية المخصوصة، والحق يتقدم الوجود بما هو وجود مطلق على الماهية بما هي محدودة، والماهية تجب لم توجد، فأول ما ينشأ من الحق الوجود المطلق ويلزمه ماهية مخصصة وإمكان خاص، الأحدية الواجبة منشأ الوجود المطلق والواحدية الأسمائية إله العالم وجود وماهية، فسبحانه حين ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة، وإلا لم يكن بين المؤثر والتأثر مناسبة، وذلك بما في التأثر والاستحالة،انتهى) وحاصل بعض كلامه مفسراً لبعض وتأمل فيه حتى ظهور عدم توجه التأملات.

هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل ومنشأ تعددها تعينات اعتبارية، فالمتعدد يصدق عليها أنها موجودات حقيقية، لكن اعتبار موجوديتها غير اعتبار تعددها، فموجوديتها حقيقة، وتعددها اعتباري، انتهى.

أقول: مآل كلامه وخلاصته، أن للمكنات تحققاً خارجياً وثبوتاً واقعياً إلا أن المتحقق لما به الاشتراك بينها وهو الوجود المطلق الذي إذا لوحظ منفكاً عن التخصص والتعين يكون حقيقة **الواجب**، والمحكوم على اعتباريته وعدميته هو ما به الامتياز. أعني التعينات العارضة لدرجات الوجود المطلق. فكل ممكن من الممكنات لما كان مركباً من الوجود المطلق والتعين العارض له والوجود المطلق متحقق في الخارج، فكون الممكن أيضاً متحققاً في الخارج، وفيه **تأملات**:

الأول: أنه لا شك أنه يترتب على كل ممكن من الممكنات أثر خارجي مخالف للأثر المترتب على الممكن الآخر كما أشار إليه أيضاً، ولا شك أيضاً أن المخالفة الواقعة بين الآثار المترتبة ليست بمجرد العرض واعتبار الأذهان، بل هي متحققة في صدق الواقع ومتن الأعيان، وإذا كانت الآثار المترتبة متخالفة بالتخالف الخارجي فيجب أن يكون بين عللها أيضاً مخالفة واقعية خارجية، وعلى ما ذكر لا تتحقق المخالفة الخارجة بين عللها، لأن العلة حينئذٍ تصير منحصرة في الوجود المطلق الذي هو واحد بالشخص ومتحقق في الخارج، والتعين العارض له لا يصير منشأً لشيء، لأنه أمر اعتباري، فيجب أن تكون الآثار الصادرة عن الممكنات متجددة، والأمر ليس كذلك.

الثاني: كما أن البديهة والوجدان يحكمان أن الممكنات متحققة في الخارج، كذلك يحكمان بثبوت الإثنينية بينها وتحقق التعدد الخارجي والتكثر الواقعي فيها، وأي فرق بين تحققها في

الخارج وتعددها فيه؟ وكيف يحكم بواقعية الأول واعتبارية الثاني؟ **والجمهور** لم يفهموا من كلام **الصوفية** أنه يلزم من كلامهم عدمية حقائق الممكنات ولم يطعنوا عليهم بهذه الجهة، لأنهم يعلمون أن مذهب **الصوفية (يرى) أن حقيقة الممكنات هي الوجود الذي هو الواجب تعالى** شأنه، وهو متحقق تحققاً خارجياً لا يتصور تحقق فوقه، بل فهموا من كلامهم أنه يلزم منه رفع التعدد الخارجي والتكثر النفس أمري في الممكنات، ويلزم معدودية الممكنات من حيث إنها ممكنات رأساً، لأنه بعد التحليل لا تبقى إلا حقيقة **الواجب** كما قال **العارف المتأله الجبتري** شعر بالفارسية:

وممكن إمكان برفستاند بجز واجب ذكر جيزي نماند(*)

[١٧و] **فطعن الجمهور على الصوفية أيضاً** بهذه الجهة، لأنه يلزم منه معدوميَّة الممكنات من حيث حقائقها التي هي الوجود المطلق، كيف ولو فهموا من **كلامهم** ذلك لم يطعنوا عليهم. بأنه يلزم من **كلامهم** أن تكون حقيقة الواجب هي حقيقة الممكن، ولم يطعنوا عليهم بأنهم قائلون بوحدة الوجود، لأنهم إن فهموا من **كلامهم** أن الممكنات بحقائقها وإنيتها معدومة والموجودات بكلا جهتيها اعتبارية لم تحقق وحدة الوجود، ولم يلزم منه أن تكون حقيقة **الواجب** الذي هو محقق الحقائق بعينه حقيقة الممكن. لأن الممكن معدوم حينئذ بحقيقته وماهيته، فمن فهم من كلام **الصوفية** هذا المعنى اعتقد **مذهبهم** أن **للواجب** حقيقةً على حده ووجوداً خارجاً عن الأشياء، فكيف نظن بهم أنهم قائلون بوحدة الوجود؟!. وكيف يحكم بأنهم **طائفة وجودية**؟!. وإن اعتقد أن **مذهبهم** مع ذلك أن **الواجب** أيضاً **(والعياذ بالله)** ليس له وجود على حده خارجاً

(*) وترجمته العربية: وممكن ليمكن إرساله لم يبق شيء يوجب الذكر.

عن الأشياء، فيلزم أن لم يفرق هذا المعتقد بين مذهب **الصوفية** ومذهب **السوفسطائية**[(١)]، لأنه يلزم حينئذ عدمية **الواجب** والممكنات جميعاً. وهذا هو مذهب **السوفسطائية**[(٢)]. ولم يعتقد ذلك أحد من **الجمهور**، كما لا يخفى على العالِم بكتبهم و مزبوراتهم والعارف بزبرهم[(٣)] ومسفوراتهم[(٤)]

---

(١) **السوفسطائية**: مدرسة فلسفية ظهرت في بلاد اليونان أيام الفيلسوف سقراط، وكان مركزهم أثينا، ويقال إن بروتوغوراس وجورجياس وهبياس وأيزوقراطيس كانوا الرعيل الأول للحركة السوفسطائية القديمة بينما كانت الحركة السوفسطائية الثانية أو المحدثة أوسع انتشاراً وشملت العالم المتحدث باليونانية، والسفسطائي هو مدرس الخطابة والبلاغة وأيضاً هو الحكيم السياسي البارع في أحد الفنون، ولكن الفيلسوفان أفلاطون وأرسطو شنا حرباً دعائية ضد السوفسطائية وأصبح السفسطائي عنواناً على المغالطة والجدل العقيم واللعب بالألفاظ وإخفاء الحقيقة، والواقع أن السفسطائي هو المعلم أو الأستاذ كما نقول اليوم، والسفسطائيون كانوا يعلمون الشباب أخلاق زمانهم لا أقل أو أكثر، إذ قال عنهم الفيلسوف هيجل، إنهم مثاليون ذاتيون في حين وصفهم آخر أنهم نسبيون شكيون في المعرفة مع تمرد على العلوم الطبيعية، ومجمل فلسفتهم هي: أن الإنسان مقياس كل شيء، وأن المعرفة نسبية وليست ذات حدود وواهيات في العلوم، يراجع الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج١، ص٧٥٨ ـ ٧٦٠، ويقول الفيلسوف الفارابي عن السفسطائي: إن معناه باليونانية سفسطس ومعناه الحرفي الحاذق أو البارع في أمر من الأمور ولكن يطلق بشيء من الزراية على من كان دأبه أن يستعمل الأقاويل الخلابة والمغالطة في الكلام، يراجع إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، القاهرة ١٩٥٨.

(٢) يبدو أن النراقي قد فهم السوفسطائية من جانب نظرية المعرفة والعلم، ذلك أنهم شكيون نسبيون يشكون في كل شيء ومنها الموجودات ولهذا جعلوا الإنسان والفرد مقياس كل شيء لا الإنسان العقل والماهية والوجود ولهذا حاربهم سقراط بصدد تثبيت دعائم العلم والمعرفة وتحديد الماهيات للأشياء من أجل نقل المعارف والعلوم والاتفاق على الحدود والمصطلحات العلمية والمعرفية وغيرها.

(٣) **الزُبرّ**: وجمعها الزّبُور، وهي صحف داود عليه السلام، والمِزبرُ العلم، والزِّبر الشيء المكتوب.

(٤) **المسفورات**: أو الأسفار، الكتب، وقد ورد ذكرها في القرآن الكريم، سورة الجمعة، آية ٥، ويفيدنا المفسرون للأسفار في هذا الموضع وكيف ربطت بالحمير، أن اليهود أعطوا التوراة وحملوها للعمل بها ثم لم يعملوا بها مثلهم في ذلك مثل الحمار يحمل أسفاراً، أي إذا حمل كتاباً لا يدري ما فيها فهو يحملها=

فتأمل[1].

فإن قلت: أنتم أيضاً تقولون باعتبارية الماهيات، فيلزم اعتبارية الممكنات.

قلت: نحن نقول باعتبارية الماهيات، ولكن نقول إن حقائق الممكنات عبارة عن الوجودات الخاصة المتعددة في الواقع المختلفة بالتشكيك، وهي معلولات للوجود **الواجب** الخارج عنها، وليس متحداً معها، فلا يلزم علينا شيء.

الثالث: إنك قد عرفت في مبحث الجعل، أن **مذهبه** (هو) أن المجعول بالذات يجب أن يكون شيئاً محققاً عينياً لا أمراً اعتبارياً ذهنياً، وما ذكر هنا يدل على أن المجعول بالذات ليس شيئاً محققاً في الخارج، لأن الموجود المحقق الموجود في الممكنات حينئذ ليس إلا جاعلها الذي هو الوجود **الواجب**. فالمحصول من الجعل ليس إلا التعينات الاعتبارية الفرضية والتخصصات العدمية الذهنية، وقد **صرح** في مبحث وحدة الوجود بأن الحاصل من الجعل ليس إلا جهة اعتبارية، ونذكر كلامه إن شاء الله هناك، إلا أنه **مخالف** لما **صرح** به في مبحث الجعل كما **عرفت**.

الرابع: إنه **صرح** في كلامه أن الوجود الذي هو حقيقة **الواجب** جزئي حقيقي، ولا شك أن الوجود **الواجب** يجب أن يكون موجوداً أو محققاً، مع قطع النظر عن المجالي والمظاهر والتعينات

= حملاً حسياً ولا يدري ما عليه لأن الحمار لا فهم له وهؤلاء فهوم لم يستعملونها، يراجع ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ط٣، القاهرة ٢٠٠٣، مج٤، ص٣٦٣ ـ ٢٦٤.

(١) يبدو أن هذا النقد موجه للسفسطائية وللصوفية.

والتخصصات. كما سنبين إن شاء **الله تعالى** في **المبحث الآتي**، وصرح به **هو** أيضاً، ونذكر عبارته إن شاء **الله تعالى**.

وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يتصور أن يكون شيء واحد بالشخص موجوداً على حده خارجاً عن جميع المظاهر والمجالي، ومع ذلك كان هذا الواحد بعينه في ضمن جميع المظاهر والمجالي؟

فإن **قلت**: كيف يتصور هذا في الكلي الطبيعي الموجود في ضمن كل شخص من أشخاصه مع أنه واحد؟!

قلت: إن الكلي الطبيعي ليس موجوداً في الخارج على حده، مع قطع النظر عن أشخاصه، بل هو في ضمن كل فرد من أفراده وليس واحداً بالشخص، حتى يلزم كون شخص واحد موجوداً في ضمن متعدد، بل هو واحد بالنوع موجود به في ضمن جميع أفراده، ولا يلزم عنه فساد.

وقد بينا حقيقة الحال بحيث لا مزيد عليها في **نقد الأفكار**[1]، وسيحين لما ذكرنا هنا زيادة توضيح وتنقيح في مبحث وحدة الوجود إن شاء **الله تعالى**.

[١٧ظ] **فإن قلت**: القائلون بهذا القول، أعني كون الواحد بالشخص موجوداً خارجاً عن الممكنات وموجوداً في ضمن كل واحد منها **يقولون**: إن إدراك المطلب موقوف على طور وراء طور العقل[2]،

---

(١) قصد كتابه جامع الأفكار وناقد الأنظار الذي أشار إليه في مقدمة كتابه هذا، وهو محقق ومطبوع، وأما مبحث وحدة الوجود فهو المبحث الثالث عشر من كتابه هذا وقد فصل فيه القول. فليراجع في موضعه.

(٢) يعتقد الصوفيون وأصحاب وحدة الوجود أن طريق الحس والعقل لا يؤديان إلى الكشف المعرفي لأنهما محدودان بتناهي الموجودات الممكنة، ولا بد من أن يخضعا لهذا الممكن في التصور والتصديق ومراتب العقل، وبالتالي فهذان الطريقان بنظر الصوفية لا يوصلان إلى الحقيقة المطلقة وهي معرفة كنه الأشياء=

ولا يمكن تصحيحه بطريق النظر والمقابلة، بل يحتاج إلى المجاهدة والمكاشفة.

قلت: هذا القائل الذي كلامنا معه، قد صرح بسخافة هذا القول، فإنه قال: مستدلاً بما ذكرناه، ولما كانت العبارة قاصرة عن أداء هذا المقصد لغموضه ودقة مسلكه وبعد غوره يشتبه على الأذهان ويختلط عند العقول. ولهذا طعنوا في كلام هؤلاء الأكابر بأنها مما يصدم العقل الصريح والبرهان الصحيح، ويبطل به علم الحكمة وخصوصاً فن المفارقات الذي يثبت فيه تعدد العقول والنفوس والصور والأجرام وأنحاء وجوداتها المتخالفة الماهيات، وما اشتد في السخافة قول من اعتذر من قبلهم أن أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل، كما وأن أحكام الوهم باطلة عند طور العقل، ولم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس إنكاره في جِبْلة العقل السّليم من الأمراض والأسقام الباطنية.

نعم، ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما تقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوها عن إدراك العقول لاستيطانها في هذه الدّار وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار، لا أن شيئاً من المطالب الحقة مما يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم.

وقد صرح بعض المحققين منهم: أن العقل حاكم لا يعزل، كيف

= وما وراء الظاهرة، إذاً لا بد من وجود طريق أعلى منهما هو الذي يملك زمام الكشف عن الحقيقة ويسمى بطريق الإلهام أو الحدس أو الكشف وهو الذي بحسب تعبير الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال: ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا ريب فيه، فضلاً عن أنهم يرون أن طريق الحس والعقل محدودان بالزمان والمكان بخلاف طريق الكشف، يراجع للتفصيلات، بحثنا، نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، الجامعة المستنصرية، كلية العلوم السياسية، العدد ٣، السنة ٢٠٠٢.

والأمور الجِبلّية واللوازم المطيعية من غير تعمل وتصرف خارجي ومع عدم عائق ومانع عرضي لا تكون باطلة قطعاً. إذ لا باطل ولا معطّل في الموجودات المطيعية الصادرة عن محض فيض **الحق** دون الصناعيات والتعليميات الحاصلة من تصرف المتخيلة وشيطنة الواهمة وجِبلّة العقل الذي هو كلمة من كلمات الله التي لا تبديل لها مما يحكم بتعدد الموجودات بحسب فطرتها الأصلية، انتهى.

ولا شك أن العقل السليم كما يحكم على ما ذكره، يحكم أيضاً على الأمور التي ذكرناها، **ولا** ننكر أن يكون غرض أكابر **العرفاء** من وحدة الوجود إشارة إلى مطلب لا تصل إليه أفهامنا وأفكارنا، ورمزاً إلى مقصد لا تبلغ إليه أوهامنا وأنظارنا، وسيحين حق القول إن شاء الله **تعالى** في مبحثه.



المبحث العاشر

في بيان أن للذات الأقدس الإلهية تعالى شأنه تحققاً بالفعل خارجاً عن جميع الأشياء، وثبوتاً في الخارج(*) والواقع، مع قطع النظر عن كل المجالي والمظاهر والمرايا(**)

أقول: هذا المطلوب في غاية الظهور ونهاية الوضوح من جهة العقل والبرهان، واتفقت عليه الشرائع والأديان، ولم ينكره أرباب المكاشفة والعيان. بل هو ظاهر بالبديهة والوجدان. كيف ولولا ذلك لبطلت أحكام الشرائع والنبوات وسُخفت الطاعات والعبادات، ولغَت الدعوات والاستجابات، لأنه لو فرض حينئذ توجه الموجودات بأسرها واستغنائه المخلوقات بشرّائرها إلى مغيث وملجأ لم يكن له مغيث، لأن المفروض عدم تحقّق مبدأ خارجاً عنهم، وهو كفر صريح وإلحاد فضيح.

قال العارف المحقق الشيرازي طاب ثراه: إن بعض الجهلة من المتصوفين المتقدمين اللذين لم يُحصلّوا طرق العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على

(*) لم يذكر النراقي لفظة (الخارج) في بداية تحديد مباحث الكتاب في المقدمة، يراجع ورقة (١ظ).

(**) لم يذكر النراقي لفظة (المرايا) في بداية تحديد مباحث كتابه في المقدمة، يراجع ورقة (١ظ)، ويبدو أن مراده أن صورة الله لا تنعكس في المرآة.

نفوسهم، أن لا تحقق بالفعل للذات الأحدية المنعوتة بألسنّة العرفاء بمقام الأحدية وغيب الهوية وغيب الغيوب مجردة عن المظاهر والمجالي. بل المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانية والحسية [١٨و] والله هو الظاهر المجموع لا بدونه، وهو حقيقة الإنسان الكبير، والكتاب المبين الذي هو الإنسان الصغير، أنموذج ونسخة مختصرة منه، وذلك القول كفر فضيح وزندقة صرفة لا يتفوه به من له أدنى مرتبة من العلم، ونسبة هذا الأمر الشنيع إلى الأكابر الصوفية ورؤسائهم افتراء محض وأفك عظيم يتحاشى عن إسرارهم وضمائرهم، انتهى.

أقول: والدليل على كون ذلك افتراء على أكابر الصوفية إنهم ذكروا لبيان المراتب الكلية للموجودات، أن حقيقة الوجود إذا أخذت بشرط أن لا يكون معها شيء ولا تتقيد بقيد من القيود ولا تتعين بتعين من التعينات، بل كانت مجردة عن كل شيء حتى عن الإطلاق، فهي المرتبة المسماة بالذات الأحدية والغيب المطلق[(١)]، وغيب الغيوب وغيب الهوية[(٢)] وحقيقة الحقائق[(٣)] وجمع الجميع[(٤)] والهوية الغيبية والعماء[(٥)].

---

(١) **الغيب المطلق**: وهو غيب الهوية وهو ذات الحق باعتبار اللاتعين، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص٩٣.

(٢) **الهوية**: عند ابن عربي هي الحقيقة في عالم الغيب، يراجع اصطلاحات الصوفية في كتاب التعريفات للجرجاني، ص١٤٨.

(٣) الحقيقة عند ابن عربي هي سلب آثار أوصافك عنك بأوصافه بأنه الفاعل بك فيك منك لا أنت (وما من دابة على الأرض إلا هو آخذ بناصيتها)، قرآن كريم، يراجع اصطلاحات الصوفية، ص١٤٦.

(٤) الجمع عند ابن عربي، إشارة إلى حق بل خلق، أما جمع الجمع فهو الاستهلاك بالكلية في الله، يراجع اصطلاحات الصوفية، ص١٤٥.

(٥) **العماء Chaos**: عند الصوفية هو المرتبة الأحدية، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص٩٠، وعند اللاهوتيين خليط مضطرب من العناصر الكونية التي تشكل العالم، وأيضاً كل ما ليس جزئياً ولا منسقاً، يراجع إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص١٢٨.

وقد يسمى باعتبار إضافته إلى الأسماء في العقل وإلى الأشياء في الخارج مرتبة الواحدية وحضرة **الإلهية**[١]. وفي هذه المرتبة استهلكت جميع الأسماء[٢] والصفات[٣]، وليس لها اسم ولا رسم ولا نعت، ولا يتعلق بها إدراك ومعرفة، لأنها الموجود الصرف الذي لا تعلق له بغيره أصلاً ولا ارتباط له بما سواه، وإدراك الشيء فرع تحقق ارتباطه بين المدرِك والمدرَك، وليس لما سواه ارتباط به لأنه قبل جميع الأشياء وإنما يعرف من آثاره ولوازمه، وهنا ليس آثاره لوازم، فهو المجهول من جميع الوجوه والمطلق من كل القيود حتى على الإطلاق المقابل للتقييد والإطلاق الذي يطلق عليه أمر سلبي مستلزم لسلب جميع الصفات والنعوت والأسماء والأحكام عن ذاته، بل هو مستلزم لسلب جميع الأمور الاعتبارية حتى السلوب المذكورة عن ذاته.

---

(١) **الحضرة الإلهية**: هي خمسة، **الأولى**: حضرة الغيب المطلق وعالمها عالم الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية، **والثانية**: حضرة الشهادة المطلقة وعالمها عالم الفلك، **والثالثة**: حضرة الغيب المضاف وهي تنقسم إلى ما يكون أقرب من الغيب المطلق وعالمه عالم الأرواح الجبروتية الملكوتية أعني عالم العقول والنفوس المجردة، وإلى ما يكون أقرب من الشهادة المطلقة، وعالمه عالم المُثل ويسمى بعالم الملكوت، وهذه هي **الرابعة**، أما **الخامسة**: فهي الحضرة الجامعة للأربعة المذكورة، وعالمها عالم الإنسان الجامع بجميع العوالم وما فيها، فعالم الملك مظهر عالم الملكوت وهو عالم المثل المطلق، وهو مظهر عام الجبروت أي عالم المجردات، وهو مظهر عالم الأعيان الثابتة، وهو مظهر الأسماء الإلهية والحضرة الواحدية وهي مظهر الحضرة الأحدية، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص٥٣.

(٢) **الاسم**: عند ابن عربي هو الحاكم على حال العبد في الوقت من الأسماء الإلهية، يراجع اصطلاحات الصوفية، ص١٤٧، أو هو اسم الذات الإلهية من حيث هي هي أي المطلقة الصادقة عليها مع جميعها أو بعضها أو لا مع واحد منها، كقوله تعالى (هو الله أحد) يراجع الجرجاني، التعريفات، ص٢١.

(٣) **الصفة**: هو الاسم الدال على بعض أحوال الذات وذلك نحو طويل وقصير وعاقل وأحمق وغيرها، وأما الصفة الجلالية فهي ما يتعلق بالقهر والعزة والعظمة والسعة، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص٧٦.

وإلى هذه المرتبة أشار **العارف المحقق القونوي** حيث قال: فهو أمر معقول يرى أثره ولا يشهد عينه. كما نبه عليه **شيخنا** رضي الله عنه[1] في بيت من الشِعر

والجمع حال لا وجود لعينه ... وله التحكم ليس للآحادِ

وإن أخذت حقيقة الوجود لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء فهو الوجود المنبسط المطلق الذي يسمى **عندهم** بالهوية السارية، وعرش الرحمن، ومرتبة الجميع، وحقيقة الحقائق، وحضرة أحدية الجمع، وحضرة الواحدية، وفلك الحياة، والخلق والمخلوق به، وأصل العالم[2].

وهذا الوجود المطلق ليس إطلاقه بمعنى الكلية، لأنه محض التحصل والفعلية، والكلي من حيث إنه كلي مبهم لا يوجد في الخارج وهو واحد، ولكن ليس وحدته عددية، وهو في حدِّ ذاته لا يحضر في صفة من الصفات، ونعت من النعوت من الجوهرية والعرضية، والقدم والحدوث، والتقدم والتأخر، والتجرد والتجسّم، والعلية والمعلولية، والكمال والنقص. بل هو متعين بجميع التعينات ومتحصل بجميع التحصلات، فيكون مع القديم قديماً ومع الحادث حادثاً، وهكذا.

وحقيقة هذه المرتبة من الوجود أيضاً مجهولة كالأولى، وكذا لا يمكن بيان كيفية انبساطه على هياكل الماهيات وسريانه في ألواح

---

(١) أشار المترجمون لسيرة النراقي أنه قرأ الفلسفة والفقه والأصول على المحقق العظيم إسماعيل الخاجوئي، وهذا الأخير من الفلاسفة المعروفين الذي ينتهي عصرهم إلى زمن المحقق المولى صدر الدين الشيرازي، راجع، مقدمتنا لكتاب النراقي هذا.

(٢) **العالَم**: لغة: عبارة عما يعلم به الشيء، واصطلاحاً: عبارة عن كل ما سوى الله من الموجودات لأنه يعلم به الله من حيث أسماؤه وصفاته، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص٨٤.

الممكنات، إلا أنه يمكن التشبه والتمثيل هنا بخلاف المرتبة الأولى، ولذا مثلوه تارةً المادة الأولى بالنسبة إلى الصورة، وتارةً بالجنس العالي بالنسبة لما تحته.

وقالوا: لهذا الوجود المنبسط وحدة مصححة لجميع الوحدات والتعيينات، فليست وحدته عددية ولا نوعية ولا جنسية.

وقالوا: الوجود الحق الواجب الذي [١٨ظ] هو أول المراتب من حيث الاسم الله المتضمن لسائر الأسماء، ومن هذه الحيثية يندفع فيه جميع النعوت والصفات، منشأ لهذا الوجود المنبسط باعتبار ذاته الجمعية ومن حيث خصوصيات أسمائه الحسنى المندرجة في الاسم الله المسمى عندهم بإمام الأئمة، والمقدم الجامع منشأ للوجودات الخاصة التي لا تزيد على الوجود المطلق المنبسط، وبهذا تتحقق المناسبة بين العلة والمعلول.

وقالوا: أيضاً كما أن الوجود **الحق الواجب** باعتبار أحدية ذاته منزه عن جميع الأوصاف والأحوال والاعتبارات، وباعتبار مرتبة الواحدية ومرتبة الاسم الله يلزمه جميع الأسماء والصفات التي ليست خارجة عن ذاته، بل الذات من حيث أحديتها الوجودية جامعة لجميعها، فكذلك هذا الوجود المنبسط بحسب حقيقته غير الوجودات الخاصة والماهيات الإمكانية، إلا أنه يلزمه في كل مرتبة من المراتب جهة خاصة لها لازم خاص، والماهيات متحدة مع أنحاء الوجود المطلق ومراتبه من غير جعل وتأثير. إنما المجعول كل مرتبة من مراتب الوجود المطلق، أي نفس الوجود الخاص. فالأحدية الواجبية منشأ الوجود المطلق، والواحدية الأسمائية **إله** العالم. هذه أحكام هذه المرتبة من الوجود على ما ذكر **العارف المحقق الشيرازي في أسفاره**.

وبقي الكلام في واقعية هذه المراتب من الوجود، وفي أنه غير

الوجود الانتزاعي. وفي أنه هل يطلق على **الواجب** أم لا؟ وسيحين الكلام فيه إن شاء الله في مبحث وحدة الوجود.

وإن أخذت حقيقة الوجود بشرط شيء، فأمَّا أن تؤخذ مع الأشياء اللازمة لها من الصفات والتجليات فهي مرتبة الأسماء، لأن الاسم **عندهم** عبارة عن الذات مع اعتبار صفة من الصفات أو تجلٍّ من التجليات. وقد يسمى بالواحدية ومقام الجمع، وقد **سميت** هذه المرتبة بمرتبة الربوبية، باعتبار إيصال مظاهر الأسماء التي هي الحقائق العينية إلى كمالاتها.

وأما أن تؤخذ مع اليقينيات الخارجية والتخصصات العينية، وبالجملة تكون حقيقة الوجود متعلقة بغيرها، فهو الوجود المقيد بأوصاف زائدة ونعوت خارجة، وهذه المرتبة تنقسم إلى ثلاث مراتب (هي) **الأولى**، مرتبة العقول والأرواح. **والثانية**، مرتبة الخيال والمثال، **والثالثة**، مرتبة الحس والمشاهدة.

وما اشتهر **بينهم** من انحصار الموجودات بمراتبها الكلية في الخمس[1] **المسماة عندهم** بالحضرات الخمس، **الأولى**: **(حضرة) الذات** الأحدية، **والثانية**: حضرة الأسماء الإلهية، **والثالثة**: حضرة الأرواح والأرباب، **والرابعة**: حضرة المثال والخيال، **والخامسة**: حضرة الحس والمشاهدة. (وهو) مبني على عدم إدخال الوجود المنبسط في المراتب. والغرض من ذكر هذه المراتب في هذا المبحث، أن تعلم أن **الصوفية** أيضاً **قائلون** بأن الوجود **الواجب** له تحقق وفعلية، مع قطع النظر عن المجالي والمظاهر، ولكن فيه شيء!، سيحين إن شاء الله **تعالى**.

---

(١) أشرنا من قبل إلى هذه الحضرات الخمس وتعريفها في تعليقنا على هذا المبحث، حاشية (٦) منه.

المبحث الحادي عشر

في الإشارة(*) إلى بطلان مذهب المتكلمين والمذهب السادس(**) ودفع ما أُرد على مذهب الحكماء(***)

أما بطلان مذهب المتكلمين فقد ظهر مما ذكرنا من أن الموجود

(*) تعليق على الحاشية ما نصه (وجوابه إلى آخره من الملحقات وليس في النسخة السابقة).

(**) هو الثابت بنفس الصيغة من غير أن سبق له الكلام، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص٢٢.

(***) لم يحدد النراقي، من هم أصحابه، وما هي طبيعته؟ ولكن وجدنا إشارة إلى المذهب السادس وتعريفه في كتاب الشيخ عبد الكريم الزنجاني، دروس الفلسفة، ج١، النجف١٩٤٠، ص١٥٢، وتحديد هذا المذهب بحسب الزنجاني هو: قول الفلاسفة الفهلويين والمتألهين الأقدمين في الوجود، إذ يقولوا: إن للوجود وراء المفهوم الواحد العام أفراداً متعددة موجودة في الخارج، وهي متشاركة في الحقيقة والسنخ ومتفاوتة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر، وأمثالها من أقسام التشكيك، فللوجود بما هو وجود عندهم حقيقة خارجية واحدة تقابل الماهيات والعدم، ويعبر عنها بطارد العدم بالذات، وتلك الحقيقة الوجودية الواحدة ذات مراتب كثيرة متفاوتة بالتشكيك، أي التفاوت في صدق اسم الوجود عليها، وكل واحدة من تلك المراتب بسيطة غير مركبة مما فيه الاشتراك وما به الامتياز، مع امتياز بعضها عن بعض، لأن ما به امتياز بعض تلك المراتب عن بعض من سنخ ما فيه اشتراكها وهو شيئية الوجود كمراتب الأعداد المتشاركة في الكم المنفصل والمتمايزة به، كالخطين الطويل والقصير المتشاركين في الامتداد الطولي والمتمايزين به، كالنور الشديد والنور الضعيف المتشاركين في الظهور والمتمايزين به.

حقيقة متأصلة في الأعيان خارجة عن الأذهان، ولا ممكن أن تكون موجودية الأشياء بهذا المفهوم البديهي الانتزاعي.

وأما بطلان **المذهب السادس** فلأن [١٩و] أفراد الوجودات الخاصة إذا لم تكن مختلفة بالحقيقة يلزم اشتراكها في ذاتي، فإن اختلفت حينئذ في ذاتي آخر يلزم تركيبها، وهو باطل، وإن لم تختلف فيه يلزم **وحدة الوجود**. فالحق أن المشكِك وهو الوجود المطلق مقول على أفراده ولا ينافي كون أفراده مختلفة بالحقيقة كما ذهب إليه **الحكماء**.

وبعدما ظهر بطلان مذهب **المقدمة**، ويظهر بطلان ما ذهب إليه **الصوفية** أيضاً، تظهر حقيقة ما ذهب إليه **الحكماء**. فإن قيل: لا يمكن أن تكون هذه الأفراد حقائق مختلفة بتمام الحقيقة وأمور متباينة في أنفسها والوجود العام عرضاً عاماً لها، لأنها يجب أن يكون ما به الاشتراك العرضي تابعاً لما به الاشتراك الذاتي، ولا يمكن أن تكون أمور متخالفة بتمام الحقيقة عللاً لأمرٍ واحد. لأنه تجب المناسبة بين العلة والمعلول. ولاشك أنه يمتنع تحقق المناسبة بين الواحد من حيث هو واحد والكثير من حيث هو كثير. فالواحد من حيث هو واحد لا يمكن أن يكون علة لاثنين من حيث هما اثنان، وكذا الواحد لا يمكن أن يكون معلولاً لاثنين، لأن الجهة الواحدة لو ناسبت من حيث الوحدة أمرين متغايرين من حيث التغاير لكانت مغايرة لنفسها. فحينئذ يجب أن يستند اللازم والعرض العامان إلى ما به الاشتراك في الذات دون ما به الاختلاف، ولا يمكن أن يكون شيئان مختلفين بتمام الحقيقة ومشتركين في لازم واحد أو عرض واحد وإلا ارتفعت المناسبة.

قلنا: بتبعية ما به الاشتراك العرضي لما به الاشتراك الذاتي، ولذا لم يذهب إليه أكثر العقلاء، وعدم جواز صدور المعلول الواحد عن الكثير، إنما إذا كان المعلول واحداً شخصياً والعلة علة فاعلة وهذا لا يمنع جواز انتزاع أمر كلي اعتباري عن الأمور الكثيرة.

هذا وقال **بعض الأعلام** مورداً على **مذهب الحكماء**: أنه لو كانت أفراد الوجود مختلفة بتمام الحقيقة فلا ينتج، أما أنها التي بها الحقائق حقائق وبها تترتب آثار وأشياء عليها ويصح لها خواصها دون هذا المفهوم، أو أن ذلك هو هذا المفهوم **دون** هذه، أو هذه وهذا كلاهما، فإن كان **الأول** كانت هذه هي وجودات بنفس حقائقها دون هذا، وكان معنى الوجود مختلفاً بتمام الحقيقة لا معناً واحداً مطرداً، وقد سبق **بطلانه**. وإن كان **الثاني**، فإذ ليس صدق هذا المفهوم عليها صدق الذاتيات على أفرادها في حدِّ ذاتها، لم يصدق عليها مواطأة لامتناع تصادق المتغايرين ذات مواطأة، فإن كان فاشتقاقاً، فإذاً ليس هذه وجودات بل كانت موجودات كسائر الماهيات. وإن كان **الثالث**، كان معنى ما به الحقيقة والأثر مشتركاً بين هذا المفهوم وهذه الحقائق، وكان هو الوجود لا هذا ولا هذه، ويعود الكلام في صدقه عليها ذاتاً وعرضاً.

فقد تبين من هذا، أن **هذا الرأي يناقض آخره أوله**، لأن هذه الحقائق إن كانت بنفس حقائقها وذاوتها مناشيء للتحقيق والآثار كما هو مقتضى كونه وجودات، كان هذا المفهوم ذاتياً لها صادق على نفس حقائقها لا عرضياً وإن لم تكن نفس حقائقها مناشيء للتحقيق والآثار كما هو مقتضى كون صدقه عليها عرضياً، لم تكن هي وجودات بل موجودات، **فقد بطل المذهب المنسوب إلى الحكماء**.

وجوابه: **اختيار** الشق الأول، وكون أفراد الوجودات مختلفة لا يستلزم اختلاف معنى الوجود، أي الوجود المطلق **لما سبق**(*)

(*) تعليق على الحاشية ما نصه (وجوابه إلى آخره من الملحقات وليس في النسخة السابقة).



المبحث الثاني عشر

في الإشارة إلى بطلان (طريقة) ذوق المتألهين(*)

قد عرفت أن المقصود منه أنه ليس للأشياء وجود حقيقةً، بل الوجود الحقيقي واحد، وموجودية سائر الأشياء لانتسابها إلى حقيقة الوجود، فإطلاق الوجود على وجودات الأشياء إطلاق مجازي. وهذا المذهب ليس بشيء [١٩ظ] لأنه لا شك لأحد أن الأشياء جميعاً موجودة بالوجود المطلق، وإنكار ذلك مكابرة صريحة، كيف ولا نعني بالوجود المطلق إلا هذا الكون البديهي الذي ينتزع من جميع الأشياء وهو متحقق في كل موجود حق خارجي حقيقةً؟!.

قال الأستاذ المحقق الخوانساري رضي الله عنه(١) في حاشية شرح

(*) هذه اللفظة ذكرها النراقي بداية حديثه في تقسيم مباحث الكتاب في المقدمة، أما في هذا المبحث فلم يشر إليها، ونحن بدورنا أثبتناها تبعاً للمقدمة، ومقصود النراقي طريقتهم في التعامل مع موضوعات الوجود والماهية حصراً.

(١) المحقق الخوانساري، هو المولى الأجل الحسين بن جمال الدين محمد بن حسين الخوانساري، ولد في ذي القعدة سنة ١٠١٦هـ، وتوفي في غرة شهر رجب سنة ١٠٩٨هـ، وقد مدحه العلماء المترجمون له كثيراً حتى لقب (آقا) على الإطلاق، ولا ريب أنه كان من أعاظم الشيعة الإمامية في الفقه والفلسفة والكلام، وكان في بداية أمره مشتغلاً بالفلسفة وفي أواخر عمره عدل عنها إلى الفقه وأكب عليه، وكان في المنقول تلميذاً للمولى محمد تقي المجلسي، وفي المعقول تلميذاً للحكيم أبي القاسم المير فندرسكي، ولكثرة تلمذته عند العلماء لقب بـ (تلميذ=

الإشارات[1] **مُرداً على طريقة ذوق المتألهين**: ومن أجلى البديهيات تصور الوجود، وظاهر أن هذا التصور البديهي أمر صفتي ناعتي، وإنكار صفتيته وناعتيته ليس إلا كأنكار صفتية سائر الصفات التي لا شك في صفتيتها، ولا مجال لإنكارها كالفوقية والتحتية والأبوة والبنوة ونحوهما.

وعلى **تقدير** أن يقال: إنه لعل أن يكون بهذا المفهوم البديهي المتصور كنه غير ما يتصور، وكان ذلك الكنه مجهولاً لنا ونسلِّم ذلك غاية ما يلزم منه أن يكون كنهه مجهولاً، لا أن يكون كنهه صفة بل قائماً بذاته، كيف ولو كان كذلك هذا الوجه وجهاً له؟! إذ الوجه **لا نسلِّم**[2] صدقه على ذي الوجه، وإلا لكان أمراً أجنبياً عنه، فحينئذ لا يكون حاصل ما **ذكروه وذهبوا إليه**، إلا أن الأشياء لا تعلم حقيقةً. وليس هذا الأمر البديهي الذي يعلم كل احد **ويسمونه** بالوجود ومرادفاته من اللغات الأخرى، ولا يصدق هذا الأمر البديهي أيضاً عليه هو حقيقة **الواجب تعالى**، وذلك حق.

لكن القول بأنه وجود لا يعرف له معنى سوى أن يقال إنهم

= البشر) ولكثرة تلامذته لقب بـ (أستاذ الكل في الكل)، وقد انتقلت إليه الزعامة والمرجعية العلمية للشيعة الإمامية، وكان معظماً وموقراً عند الشاه سليمان الصفوي، وله مجموعة من الكتب في مختلف العلوم، ولكن أكثرها في الفلسفة والكلام، منها: الحاشية على إلهيات الشفاء، والحاشية على شروح الإشارات لابن سينا (مطبوع)، ورسالة في التشكيك، وغيرها من المؤلفات. يراجع للتفصيلات، مقدمة كتاب الحاشية على شرح الإشارات، للمحقق الآقا حسين الخوانساري، تحقيق أحمد العابدي، ج١، قم ١٤٢٠هـ، ص١٥ ـ ١٦.

(١) هذا الكتاب قد نشر أخيراً كما أشرنا في الحاشية السابقة، ولكن المحقق ضمن مع حاشية الخوانساري الكتب التالية، الإشارات لابن سينا، وشرح الإشارات للطوسي وشرح الشرح المعروف بالمحاكمات لقطب الدين الرازي وحاشية المحقق الشيرازي الباغنوي وبذيلها حواشي الآقا جمال الخوانساري.

(٢) عند الخوانساري، في الحاشية، ج٢، ص٧٢، (إذ الوجه لا بد من صدقه)، وعند النراقي لا نسلم صدقه، وهو اختلاف ظاهر في الفهم عند المتلقي.

اصطلحوا على أن **يسموا** ذلك الأمر الحقيقي بالوجود، ثم بعد ذلك الاصطلاح، هل يقولون بأن الممكنات متصفة بهذا الأمر البديهي الذي يعلمه كل أحد بنحو اتصافه بسائر الصفات الأخرى أم لا ؟

فإن **قالوا** به، فلم يبق **بينهم** وبين **غيرهم** فرق سوى أنهم اصطلحوا على أن يسموا ذات **الواجب** بالوجود، وهذا أمر لفظي ولو كان فيه نزاع لكان شرعياً من حيث إن أسماء الله **تعالى** هي توقيفية أم لا؟ وما **قالوا** من علاقة الممكنات، فذلك أيضاً لا **ينكره** أحد، وإن لم يقولوا بالاتصاف بهذا الأمر البديهي فذلك مخالف للضرورة ومصادم للبديهة، وأي أمر **لهم** أجلى منه؟ وأي مطلب **حصلوه** أوضح من هذا؟!

وقل لي: هل فرق بين ما جعلوه أول الأوائل، أي أن السَّلب والإيجاب لا يجتمعان ولا يرتفعان، الذي إنكاره **سفسطة** ومنكروه **سوفسطائية**. وبين أن للأشياء الموجودة التي نشاهدها متصفة بالأمر البديهي الذي يتصور من لفظة الوجود ومرادفاته؟!

ولا **أظنك** أن يكون لك في عدم الفرق تأمل، فإن وجدت في نفسك فيه تأمُّلاً فلا تسوّف في معالجتها ولا تؤخر في مداواتها، وعليك بمطالعة **النسخة** التي فيها علاج **السوفسطائين** ومداراة **المتحيرين**، **انتهى**(١).

هذا حال الوجود المطلق، وأما الوجودات الخاصة فقد عرفت تحققها في الخارج وأصالتها في التحقق ومجعوليتها بالذات وتكثرها في التحقق فهي أيضاً متحققة متعددة في الخارج، فلا معنى لعدم تحققها وثبوتها في الأعيان حقيقةً، كما هو **ذوق المتألهين**.

(١) لاحظ طول النص الذي أورده النراقي من كتاب الخوانساري، الحاشية على شرح الإشارات، في مسألة الرد على طرق المتألهين في مسألة واجب الوجود، يراجع ج٢، ص٧١ ـ ٧٣.

ويرد عليه أن النسبة فرع وجود المنتسبين، والماهية على اعتقادهم معدومة، فكيف يكون بينها وبين الوجود الواجب نسبة؟!

قال العارف المتأله الشيرازي: ليس فيما ذكره بعض أجلة العلماء وسماه أذواق المتألهين من كون موجودية الماهيات بالانتساب إلى الوجود الحق معنى التوحيد الخاص أصلاً ولا فيه شيء من أذواق الإلهيين[*]، وذلك لأن مبناه على أن الصادر من الجاعل هي الماهية دون الوجود وأن الماهية موجودة دون وجوده الذي زعم أنه اعتبار عقلي من المعقولات الثانية، وقد علمت فساده. ولو كان هذا وحدة الوجود كما زَعمه لكان كل من زعم [٢٠و] أن الوجود الخاص للممكن أمر انتزاعي غير حقيقي، وأنَّ الواقع في الخارج هو الماهية موحداً توحيد العرفاء الإلهيين، فله أن يدعي ما ادَّعاه هذا (العالِم) الجليل ولا فرق في تسمية هذا الأمر الاعتباري بالانتساب إلى الجاعل حتى يكون وجود زيد بمعنى إله زيد، والأمر فيه سهل على أن في هذا الإطلاق نظر، انتهى.

ثم إن المحقق الدواني قد بسط القول في شرح الهياكل[١] في إثبات حقيقة ذوق المتألهين، فلنذكر كلامه ونشير إلى ما يرد عليه حتى لا تبقى شبهة لطالب التحقيق.

قال: إنا نمَّهد مقدمتين، إحداهما: أن الحقائق الحكمية لا تقتنص من إطلاقات العرفية، بل إنما يطلق لفظ في العرف على معنى من المعاني خلاف ما يساعده البرهان كلفظ العلم حيث يفهم منه في اللغة

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (محض الصدق لا مجال للكذب فيه).

(١) شرح الهياكل، هي كتاب شرح الهياكل النورانية للسهروردي المقتول، وكتاب الدواني ما زال مخطوطا لم يُحقق على حدٍّ علمي المتواضع.

معنى يعبر عنه بـ (دانش) و(دانستن[*]) . ومرادفتهما من النِّسب والإطلاقات. ثم النظر الحكمي اقتضى أن حقيقة الصورة المجردة وربما يكون جوهراً كما في العلم بالجواهر، بل قائماً بذاته كما في علم المجردات بذواتها، بل واجباً بالذات كما في علم واجب الوجود بذاته، وكما أن الفصول الجوهرية يعبر عنها بألفاظ توهم أنها إضافات عارضة لذلك الجوهر كالناطق في فصل الإنسان وكالحساس والمتحرك بالإرادة في فصل الحيوان.

والتحقيق: أنها ليس من قبل النسب والإضافات في شيء، لأن جزء الجوهر لا يكون جوهراً.

وثانيهما: أن صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق وإن كان العرف يوهمه، وذلك لأن صدق الحدّاد على زيد وصدق المشمَّس على ماء ليس إلا لأجل كون الحديد موضوع صناعة زيد وأن الماء منسوب إلى الشمس متسخنة بمقابلتها.

ثم قال، وبعد تمهيدها نقول: يجوز أن يكون الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود أمراً قائماً بذاته هو حقيقة **الواجب تعالى**، ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير إليه. فيكون الموجود أعم من تلك الحقيقة ومن غيرها المنتسب إليه، وذلك المفهوم العام أمر اعتباري عُـدَّ من المعقولات الثانية وجعل أول البديهيات.

فإن قلت: كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة وهي عين الوجود؟! وكيف يعقل كون الوجود أعم من تلك الحقيقة وغيرها؟!

قلت: ليس الموجود ما يتبادر إلى الفهم ويوهمه العرف من أن يكون أمراً مغايراً للوجود، بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بـ (هَست)[**].

(*) لفظتان فارسيتان معناهما العلم والمعرفة.

(**) لفظة فارسية معناها: الوجود.

ومرادفاته، فإذا فرض الوجود مجرداً عن غيره قائماً بذاته كان الوجود لنفسه فيكون موجوداً ووجوداً قائماً بذاته. كما أن الصوَّر المجردة إذا قامت بذاتها كانت علماً بنفسها فيكون علماً وعالماً ومعلوماً، وكما لو فرض تجرد الحرارة عن النار كانت حارة وحرارتها اعتبارية.

وقد صرح بذلك **بهمنيار** في **كتاب البهجة والسعادة**: أنه لو تجردت الصور المحسوسة عن الحسّ وكانت قائمة بذاتها كانت حاسة ومحسوسة، وكذلك ذكر أنه لا يعلم كون الوجود زائداً على الموجود إلا ببيان مثل أن يعلم أن بعض الأشياء قد يكون موجوداً أو يكون معدوماً، فيعلم أنه ليس عين الوجود، إذ يعلم أن ما هو عين الوجود يكون **واجباً** بالذات، ومن الوجودات ما لا يكون **واجباً**، فيزيد الوجود عليه.

فإن قلت: كيف يتصور هذا المعنى الأعم؟

قلت: يمكن أن يكون المعنى أحد الأمرين من الوجود، وما هو منتسب إليه انتساباً مخصوصاً، ومعيار ذلك أن يكون مبدأ الآثار، ويمكن أن يكون هذا المعنى العام لهما هو ما قام به الوجود أعم من أن يكون وجوداً قائماً بنفسه فيكون قيام الوجودية قيام الشيء بنفسه، ومن أن يكون من قبيل قيام [٢٠ظ] الأمور المنتزعة العقلية بمعروضاتها كالكلية والجزئية ونظائرهما، ولا يلزم من كون إطلاق القيام على هذا المعنى مجازاً أن يكون إطلاق الموجود مجازاً.

فيلخص من هذا، أن الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود أمر واحد موجود في نفسه وهو حقيقة خارجة، والموجود أعم منه.

ومما ينسب إليه، إذا حمل كلام **الحكماء** على ذلك لم يتوجه أن المعقول من الوجود أمر اعتباري هو أوَّل الأوائل التصورية، فإطلاقه على تلك الحقيقة القائمة بذاتها إنما يكون بالمجاز أو بوضع آخر فلا

يكون عين حقيقة **الواجب تعالى**. وقد يندفع **الهرج والمرج** الذي يَعرض **للناظرين** بحيث يُشوش الذهن ويبلد الطبع.

فإن **قلـت**: ما ذكرته من أنه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفي، بل لا بد من الدليل على أن الأمر كذلك في الواقع.

قلـت: لما دلّ البرهان على أن **الواجب** عينه، ومن البين أن المفهوم البديهي المشترك لا يصح لذلك.

فإن **قلـت**: لم لا يجوز أن تكون هويتان، تكون كل منهما واجباً لذاته ويكون مفهوم الوجود مقولاً عليهما قولاً عرضيًا؟

قلـت: يكفي في دفع هذا التوهم تذكر المقدمات السابقة وتفطن المقدمات الّلاحقة، إذ قد علمت أنه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم لهما إمَّا معلولاً لذاته فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه، أو لغيره فيكون أفحش. وقد تحقق وتقرر إن ما يعرضه الوجوب أو الوجود فهو ممكن، فإذن **واجب الوجود** هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته.

وإذ **قلـنا**: **واجب الوجود** موجود، فالمراد به ما **ذكرناه**. لا أنه أمر يعرضه الوجود، وبهذا صرح **المعلـم الثاني والشيخ**[1]: بأن إطلاق الموجود على **الواجب** كما توهمه اللغة مجاز، فإذا تمهدَ هذا ظهر أنه لا يجوز أن تكون هويتان، كل منهما وجود قائم بذاته **واجب** لذاته، أو حينئذٍ يكون وجوب الوجود عارضاً مشتركاً بينهما.

بل **نقـول**: لو نظرنا في نفس الوجود المعلوم بوجه ما فأدَّنا البحث والنظر إلى أنه أمر قائم بذاته هو **الواجب** ومحصله.

أما إذا نظرنا في الوجود المشترك بين الموجودات فعلمنا أن اشتراكه ليس اشتراكاً من حيث العروض، بل من حيث النسبة إلى أمرٍ

(١) يقصد النراقي ما قاله الفيلسوفان الفارابي وابن سينا.

فظهر أن الوجود الذي تنسب إليه جميع الماهيات أمر قائم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته، كما أنّا لو نظرنا إلى مفهوم الحدّاد أو المتشمِّس توهمنا في بادئ النظر أن الحديد والشمس مشتركان بين أفرادهما ثم تفطنا أنهما ليس مشتركين بحسب العروض بل بحسب النسبة إليهما، فظهر أن توهم العروض باطل. وأن ما حسبناه عارضاً مشتركاً فهو في الواقع غير عارض بل أمر قائم بذاته، ولتلك الأفراد نسبة إليه وليس هناك شمّسان ولا حديدان، انتهى.

وقد أورَدَ عليه بعض أفاضل المحققين إيرادات كثيرة، أكثرها ظاهر الورُود.

منها: أما لا نسلِّم أن نأخذ الاشتقاق في الحداد هو الحديد، كيف وهو أمر جامد غير صالح لأن يشتق منه شيء، وكذا الشمس.

ومنها: إن صدق المشتق على شيء وإن لم يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق به كما مهده، لكن يستلزم كون المبدأ متحققاً فيه لا أقل.

وما ذكره من مثال الحداد والمشمَّس مما لا تعويل عليه لجواز أن تكون هذه الإطلاقات مجازية من باب التوسع لجواز أن يكون مبدأ الاشتقاق مثل التحدد والتشمس، أو الحديد والشمسية. لا أن النسبة إليهما تكون مبدأ الاشتقاق، بل هما بإدعاء أن للحديد نحواً من العدل في الصانع له، كانت المواظبة على استعمال الحديد والتسفّل به صير الرجل ذا حصَّة من [٢١و] الحديد. كيف وصورة الحديد قائمة بذهنه؟! والحديد وأن كان ممتنع القيام بغيره في الوجود الخارجي لكن صورته مما تقوم بالذهن. وكذا يجوز أن يكون إطلاق المشمَّس على الماء المتسخن من باب التوسيع بتخييل، بل إن في حصته من الشمس كما صورناه، وبالجملة لا تقتنص الحقائق من هذه الإطلاقات كما أفاده، فكيف يعول عليها؟!

ومنها: أن المشتق كما أنه مفهوم كلي بلا شك، لا حد في ذلك، كذلك مبدأ الاشتقاق سواء كان جزئه أو عينه يجب أن يكون مفهوماً كلياً. فإن جزء المفهوم الكلي أو نفسه لا يمكن أن يكون شخصاً جزئياً، **فقوله**: يجوز أن يكون مبدأ الاشتقاق الموجود أمراً قائماً بذاته غير صحيح.

ومنها: أن **أهل اللغة أو العرف** ما لم يعلموا مفهوم مبدأ الاشتقاق كيف اشتقوا منه صيغة الفاعل والمفعول وغيرها، ولا شك أن حقيقة **الواجب تعالى** غير معلوم **للعلماء** بالكنه، ولا لغيرهم بوجه من الوجوه، مع أن عامة الناس يطلقون لفظ الوجود وما يرادفه في سائر اللغات كـ(**هست**(*)). وأمثاله ويعرفون معناه من غير أن يتصور معنى الحقيقة المقدَّسة، ولا معنى الانتساب إليها.

وما ذكره من أنه قد يطلق لفظ في العرف على معنى يحكم العقل بخلافه على تقدير صحته لا يلزم أن يكون ما نحن فيه من هذا القبيل، كيف ومفهوم الوجود والموجود من أجلى البديهيات وأعرف من كل متصور؟! كما **أطبقوا** عليه وعلى ما **ذكره**، يلزم أن يكون من أغمض المعلومات فإن **ذاته تعالى** غير معلوم لأحد وكذا الانتساب على المجهول مجهول البتة.

ومنها: أن مبدأ اشتقاق كل مشتق لا بد أن يكون معنىً واحداً، لا أنه يكون هناك مشتق واحد له مبدءان، مرة مشتق من هذا ومرة اشتق من ذاك، وهذا مما لم يسمع من أحد من **أهل اللغة** ولا من غيرهم.

فكون الموجود إذا أطلق على ذات **البارئ** كان معناه الوجود، وإذا أطلق على غيره كان معناه المنتسب إليه مما لا يتصور له وجه، **سيما**

(*) تعني الوجود.

وقد اعترف بأنه مشترك معنوي، وليس هذا نظير الأسود إذا أطلق تارةً على السواد والمجرد وتارةً على الشيء الأسود، إذ معناه في الجميع واحد وهو ما ثبت له السواد، وإن كان مصداقه في أحد الموضعين نفس السواد وفي الآخر معنى شيء آخر، فملاك الأسودية تحقق السواد مطلقاً أعم من أن يكون مجرداً عن غيره أو مقروناً به، وليس مفهوم الوجود على ما زعمه كذلك.

ومنها: أنه بأي طريق عرفتم أن ذاته تعالى وجود يجب، بعدما أنكر أن للوجود حقيقة في الخارج عند الحكماء أو زعم أنهم ذهبوا على أنه من المعقولات الثانية التي لا مصداق لها في الخارج! فمن أين حصل له أن حقيقة الواجب تعالى فرد الوجود؟

فإن رأى ذلك لأنهم أطلقوا عليه لفظ الموجود ولم يجز أن يكون إطلاق اللفظ كاسباً للعلم واليقين وهو متجانس عن ذلك.

حيث قال: الحقائق لا تقتنص من الإطلاقات العرفية، والعجب أنه بالغ في إثبات شيء ليس فيه كثير اهتمام وهو إطلاق المشتق والإرادة والمبدأ وأهمل فيما هو المهم هاهنا. وهو أن البارئ محض حقيقة الوجود أو الموجود، إذ لا طريق إلى إثبات التوحيد إلا بأن يثبت بالبرهان.

إن مفهوم الوجود المشترك بين الموجودات كلها حقيقة بسيطة وهو لا كفارة أن يكون للوجود حقيقة في الخارج بعيد عن ذلك بمراحل.

والإيراد الذي أورده على نفسه وأجاب عنه بقوله: فإن قلت: كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة؟ إلى قوله فيكون موجوداً قائماً بذاته من باب التعبير في أثناء المخاصمة.

وإنما يصح ما ذكره من الجواب لو كان [٢١ظ] أصل الإشكال عليه أن ذاته تعالى إذا كانت عين الوجود، كيف يكون موجوداً كما قرره؟

وأما إذا **قرر** الإشكال بأن حقيقته **تعالى** كيف يكون موجوداً عندك في الخارج مع أن الوجود من المعقولات الثانية؟ **لم يجرِ** ذلك الجواب.

والذي يمكن أن **يقال** حينئذ: هو أن كون الوجود اعتبارياً لا ينافي إطلاق الموجود عليه **تعالى**، فيكون **البارئ** عين الموجود لا عين الوجود. وهو عكس مذهبه كما **اختاره السيِّد المعاصر له**، أن ذاته **تعالى** عين مفهوم الموجود.

وقد **علمت** ما فيه أيضاً، فإن **الحق** ذاته **تعالى** عين حقيقة الموجود لأنه الوجود البحت، بمعنى أن ذاته بذاته مصداق حمل ذلك المفهوم المشتق.

ومنها: أن **قوله**: فإذا فرض الوجود مجرداً عن غيره كان وجوداً لنفسه إلى **قوله**: والحرارة على تقدير تجردها، كذلك صرح في أن للوجود معنًى مشتركاً يجوز قيام بعض أفراده بنفسه وبعضها بغيره، وهذا إنما يتصور ويصح إذا كان له حقيقة مشتركة بين القسمين غير الأمر الانتزاعي المصدري، كما **ذهبنا** إليه حسب ما رآه **المحققون**. إذ لا مجال للعقل أن يجوّز كون هذا المعنى النسبي المصدري أمراً قائماً بذاته.

ومنها: أن **قوله**: إن للوجود الذي مبدأ اشتقاق الموجود أمر واحد غير مُبيّن مما ذكره، إذ بعد تسليم أن الموجود أعم من قسمين، من حقيقة قائمة بذاته ومن أشياء منسوبة إليها، لم يظهر كون القسم الأول حقيقة واحدة، أو ليس كون تلك وجوداً قائماً بذاته؟!

معناه أن لهذا المفهوم المصدري فرداً بالحقيقة وليس لهذا المفهوم المشترك فرد عنده ولا له مصداق في الخارج عنده، وغاية **ما له** أن **يقول**: إن الحقيقة **الواجبية** لما كانت بذاتها موجودة محصلة في الخارج من غير فاعل يفعلها أو قابل يقبلها يطلق عليه لفظ الوجود. فلا أحد أن

يتوهم أن تكون هناك حقيقتان بالصفة المذكورة، انتهى.

وإنما **تعرضنا** لذكر إيرادات هذا **المحقق** بطولها لتكون مؤيدة لما **ذهبنا** إليه وتقويةً لما **نحن** بصدده.

أقول: ويرد عليه أيضاً، أنه كيف يمكن حمل كلام **الحكماء** على ذلك لأنهم **يقولون** إن لكل موجود وجوداً خاصاً ووجوداً مطلقاً ينتزع منه؟!

نعم **القول**: بأن **الواجب** محض الوجود وحقيقته وجود قائم بنفسه، صريح كلام **الحكماء** ولا يحتاج أن يحمل **كلامهم** على ذلك.

وبعضهم قال: في تحرير طريقة **ذوق المتألهين** ما حاصله، أن الحقائق الإمكانية التي هي الصور العلمية **للواجب تعالى** إذا حصل لها شرائط الموجودية تحصل لها نسبة خاصة ما بينها وبين الموجود **الحق**، وبهذه النسبة تصير موجودة. كما أنه إذا حصل نسبة خاصة بين الشيء والمرآة يحصل عكسه في المرآة ولا فرق بينهما إلا بأن حقيقة هذه النسبة هنا معلومة وهناك مجهولة.

وتوضيح الكلام أن **يقال**: الوجود يطلق على معنيين:

أحدهما: الكون[1] والحصول الذي هو وصف اعتباري يؤخذ من الموجودات.

---

(١) **الكون Generation**: مصطلح أرسطي يراد به حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها، ويقابل الفساد Corruption، ويطلقه المتكلمون على الوجود المطلق، يراجع إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص١٥٦، والكون اسم لما حدث دفعة كانقلاب الماء هواء، فإن الصورة الهوائية كانت ماء بالقوة فخرجت منها إلى الفعل دفعة، فإذا كان على التدرج فهو الحركة، وقيل الكون: حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها، وعند أهل التحقيق، الكون عبارة=

وثانيهما: حقيقة الوجود التي هي موجود خارجي وذات محققة. والوجود بهذا المعنى ليس عارضاً لشيء ولا معروضاً له، بل هو قائم بنفسه **مقدس** عن العارضية والمعروضية، وهو عين **الواجب تعالى شأنه**، والوجود بالمعنى **الأول** أعني الكون البديهي من جملة آثار هذا الوجود، فإطلاق الموجود على **الواجب تعالى شأنه** أنه عين الوجود.

وأما إطلاقه على سائر الأشياء باعتبار استنارتها من أشعة الوجود الحقيقي وظهوره فيها، كما أن الماء إذا تسخن من شعاع الشمس يقال إنه متشمس أي متسخن من شعاع الشمس، فيكون **الواجب** موجوداً حقيقياً والممكنات موجودات اعتبارية [٢٢و] وتحقيق كيفية استنارة الأشياء من الوجود الحقيقي مع كونها معدومات، أن حقائق الممكنات التي هي الصور العلمية **للواجب تعالى شأنه** شؤون ذاتية له، لأن علم **الواجب تعالى** بذاته **المقدسة** باعتبار صفاته عبارة عن شؤونه الذاتية، وهي عبارة عن النسب المندرجة في **الذات الأقدس**. ولكن ليس اندراجها كاندراج الماء في الكون أو اندراج الواحد والاثنين في الثلاثة، بل هذا الاندراج من قبيل اندراج اللازم في الملزوم كاندراج النصفية والثلثية والربعية للواحد العددي قبل أن يصير جزء الاثنين والثلاثة والأربعة، فإنه إذا لوحظ الواحد قبل صيرورته جزءاً لعدد من الأعداد يجد العقل أن النسب غير المتناهية فيه موجودة كنصفيته للاثنين وثلثية للثلاثة، وهكذا إلى غير النهاية. فالاندراج الذي للشؤون الذاتية من قبيل

= عن وجود العلم من حيث هو عالم لا من حيث إنه حق وإن كان مرادفاً للوجود المطلق العام عند أهل النظر، وهو بمعنى المكون عندهم، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص١٠٥، ويعرف الفارابي، الكون: حدوث صورة جوهرية في المادة أو هو تركيب ما أو شبه بالتركيب، يراجع الدعاوي القلبية، ص٩، كذلك مسائل سأل عنها، ص٨٦، أما الآمدي فيعرف الكون، عبارة عن خروج الشيء من العدم إلى الوجود دفعة واحدة لا يسيراً يسيراً، يراجع المبين، ص٣٥٥.

هذا الاندراج، فالشؤون الذاتية نسب، وهذه النسب هي حقائق الممكنات. ووجود هذه الحقائق عبارة عن ظهور **الوجود الحق** فيها، فإذا حصل شرائط وجودها يحصل بينها وبين **الوجود الحق** نسبة خاصة مجهولة الكنه، وهذه النسبة تصير سبباً لظهور الممكنات. وقد **تمسكوا** لتفهيم هذه النسبة بأمثلة جزئية.

منها: أن نسبة الممكنات إلى الوجود الحقيقي كنسبة الصورة إلى المرآة، فإنه يتراءى للحسّ أن الصور المنعكسة عارضة للمرآة، ولكن بعد الرجوع إلى العقل تعلم أنها ليست عارضة للمرآة ولا على سطحها ولا على جوفها، بل حصل بين الشيء والمرآة نسبة خاصة صارت سبباً لأن تريه المرآة، ولا تحدث هذه الإرادات تغيراً وتبدلاً في المرآة، فكذلك لما حصل بين **الواجب تعالى** وحقائق الممكنات نسبة خاصة صارت سبباً لإرادة حقائق الممكنات، وكما أن حصول الصورة في المرآة وزوالها عنه لا تحدث تغيراً وتبدلاً في المرآة، فكذلك ظهور حقائق الممكنات وعدم ظهورها لا يصير سبباً لتبدل **الذات الأقدس**، فالوجود **الحق محيط** بجميع ذرات العالم. وكما أنه لا يحصل لنور الشمس من إضاءته للمطهرات كمال ومن إضاءته للنجاسات نقص، فكذلك لا يحصل **للوجود الحق** من إحاطته لجميع الأشياء كمال ونقص.

ومنها: أن نسبة فيض[1] **الوجود** ....

---

(١) **الفيض Emanation**: الفيض كثرة الماء، نقول فاض الماء أي كثر حتى سال عن جوانب محله، وفاضت العين سال دمعها، وقد أطلق هذا اللفظ على الأمور المعنوية مجازاً، فقيل: فاض الخير أي ذاع وانتشر، وقيل رجل فياض أي كثير العطاء، أما فلسفياً: فيطلق على فعل الفاعل الذي يفعل دائماً لا لعوض ولا لغرض وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود، لأن دوام صدور الفعل عنه تابع لدوام وجوده وهو المبدأ الفياض والواجب الوجود الذي يفيض عنه كل شيء فيضاً ضرورياً معقولاً، وهو كما قال ابن سينا، فاعل الكل بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً مبايناً لذاته، والمقصود بالفيض أن جميع=

الأقدس[1] إلى الصور العلمية التي هي حقائق الممكنات كنسبة الروح على البدن. وكذلك نسبة هذه الحقائق إلى الموجودات الخارجية كنسبة الروح إلى البدن، ولا شك ان نسبة الروح إلى البدن ليست نسبة الدخول ولا الخروج ولا الاتصال ولا الانفصال، بل نسبته التدبر فقط.

ثم لا يخفى أنه لما **قيل** أن ظهور حقائق الممكنات من وجود **الواجب تعالى**، فلا يتوهم أحد أن وجود الممكنات هو الوجود **الحق**. فإن هذا غير وارد على **ذوق المتألهين**. بل أن وَرَدَ هذا يرد على **مذهب الصوفية**.

وقد **قالوا**: لدفع هذا الاحتمال أن نور القمر مستفاد من الشمس وليس للقمر نور من نفسه، بل يفاض عليه من نور الشمس عند نسبة خاصة بينهما، ولا شك أن نور الشمس لا ينتقل إليه ولا ينقسم حتى يصير بعضه في القمر وبعضه في الشمس، بل الشمس ونورها بحالهما من غير تغير وتبدل، وهي منورة بنورها، والقمر يصير نورانياً من شعاع

= الموجودات التي يتألف منها العالم تفيض عن مبدأ واحد أو جوهر واحد من دون أن يكون في فعل هذا المبدأ أو الجوهر تراخ أو انقطاع، ولذلك كان القول بفيض العالم عن الله مقابلاً للقول بخلقه من عَدم. والفيض بهذا المعنى يتضمن الصيرورة كما يتضمن معنى الحدوث في الزمان حدوثاً متعاقباً مستمراً، ومذهب الفيض مختلف عن مذهب وحدة الوجود وإن كان مشابهاً له في بعض جوانبه، والدليل على ذلك أن مذهب الفيض يطلق على البراهمانية والأفلاطونية المُحدثة (أتباع أفلوطين) ولكن لا يطلق على مذهب سبينوزا، كما أن الفيض مرادف للصدور، نقول فاض الشيء عن الشيء صدر عنه على مراتب متدرجة، يراجع جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص١٧٢، أما الفلاسفة المسلمون القائلون بالفيض فهم الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا ومسكويه في حين عارضهم الغزالي وابن رشد.

(١) **الوجود الأقدس**: عبارة عن التجلي الحسي الذاتي الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية ثم العينية كما قيل في الحديث النبوي الشريف (كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرف)، يراجع الجرجاني، التعريفات، ص٩٦.

نورها، ولا شك أن نور الشمس عين نور القمر، ولكن نور القمر عين نور الشمس، بمعنى أن نورانيته من شعاع نورها. وهكذا الحال في وجود الممكنات، فإن الواجب تعالى شأنه موجود هو عين ذاته، ووجود الممكنات عبارة [٢٢ظ] عن ظهوره في حقائقها باعتبار حصول نسبة خاصة، فحينئذ لا يلزم أن يكون للممكنات وجود مستقل حقيقي ولا أن يكون وجودها هو وجود الواجب، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. بل وجودها عبارة عن ظهور الحق فيها، وبهذا تصير موجودة. والواجب عين حقيقة الوجود، كما أن الأشياء مضيئة باعتبار وقوع أشعة الأنوار عليها والنور مضيء باعتبار نفسه، هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجه هذا المذهب.

ولا يخفى، أنه يُرد على هذا التوجه أيضاً أكثر ما أُورد على كلام المحقق الدواني، لا يقال: لا يرد على هذا التوجه عمدةً ما أورد على ذوق المتألهين وهي أن النسبة فرع تحقق المنتسبين، والماهيات ليست بمتحققة، وعلى التوجه المذكور يتحقق المنتسبان، أحدهما: الوجود الحق، وثانيهما: الصورة العلمية التي هي حقائق الممكنات.

لأنا نقول: هذه الصورة العلمية إن كانت أشياء، أنه متحققة غير الوجود الحق، موجودة فيه، يلزم التكثر والتركيب في الذات وهو باطل. وإن كانت أموراً اعتبارية محضة غير متحققة فلا يصح لأن يكون أحد المنتسبين.

ثم نقول: هذا الظهور العيني الثابت لحقائق الممكنات الذي حصل من النسبة الخاصة المذكورة إما ليس شيئاً مطلقاً، بل معدوم صرف فهو سفسطة. لأن الماهية أمر اعتباري وظهورها أيضاً إذا كان اعتبارياً فلا يكون محققاً في الخارج، وهذا يرجع إلى مذهب السوفسطائية. وأما أمر اعتباري، بمعنى أن وجود الممكنات أمور اعتبارية، فإن كان مع ذلك الماهيات أيضاً اعتبارية، فيلزم ما ذكرنا أيضاً

بعينه، وإن كانت الماهيات أموراً محققة بعد انضمامها إلى الوجود، فهذا يرجع إلى **مذهب المتكلمين** في وجودات الممكنات، وإن كان بين **المذهبين فرق** في وجود الواجب، فعلى **مذهب المتكلمين** حقيقة الواجب أيضاً ماهية من الماهيات والوجود الذي هو أمر اعتباري عينه، وعلى **ذوق المتألهين** حقيقة الواجب صرف الوجود. فيرجع حينئذ **مذهبهم** إلى أن حقيقة الواجب صرف الوجود. وحقيقة الممكن ماهيات محققة في الخارج، ووجوداتها أمور اعتبارية، وهي منتزعة من النسبة الخاصة المذكورة. وحينئذ **يُرد** عليه ما مرَّ من أنه لا معنى لتحقق النسبة هاهنا، لأنه فرع ثبوت المنتسبين. وإذا بطلت **الشقوق** المذكورة يبطل **المذهب** المسمى **بذوق المتألهين**، لأنه لا يبقى **شق** آخر.

ثم إن بعضاً من **الأفاضل المتأخرين** استدل على إثبات **ذوق المتألهين** بدليل برهاني عنده، فلا بد من إيراده والإشارة إلى ما **يُرد** عليه، قال **طاب ثراه**: اعلم أن **الواجب الحق** هو المتفرد بالوجود الحقيقي وهو عينه، وغيره من الممكنات موجودة بالانتساب إليه وللارتباط به ارتباطاً خاصاً وانتساباً مخصوصاً لا بعروض الوجود كما هو المشهور، وتحقيق ذلك يستدعي مقدمتين.

الأولى: إن الوجود قد يطلق ويراد به الكون في الأعيان، ولا شك في كونه اعتبارياً انتزاعياً. وقد يطلق ويراد به ما هو منشأ لانتزاع الكون في الأعيان، ومصحح صدقه وحمله وهو بهذا المعنى عين **الواجب**. فإنه لو لم يكن في نفسه وبذاته مبدءاً لانتزاع الوجود ومصداق صدقه لم يكن في حدِّ ذاته من حيث هو موجوداً، فيحتاج إلى فاعل يجعله موجوداً بالضرورة، فإن توسط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع. وأما كونه شيئاً آخر وصيرورته أمراً آخر بعدما يمكن في نفسه وحد ذاته فيحتاج إلى حال وفاعل أيضاً.

والثانية: أن مناط الوجوب الذاتي ليس إلا كون نفس **الواجب** من

[٢٣و] حيث هي مبدأ لانتزاع الوجود والموجودية، فإنا إذا فتشنا وتفحصنا عن أمرٍ يكون منشأً لعدم احتياج **الواجب** في الموجودية إلى العلة والجاعل واستغناؤه عنهما لا نجد إلا كون الواجب في حدِّ ذاته وفي نفسه من حيث هو منشأ ومبدأ لانتزاع الوجود ومصداقاً لصدق الموجود. **فإنا** نعلم بالضرورة أن الشيء إذا كان من حيث ذاته بحيث يصح انتزاع الموجودية عنه لاستغنى عن فاعل وجاعل يجعله موجوداً ولا يحتاج إليه فيه أصلاً، فإن كون الشيء في حدِّ ذاته بحيث يصح انتزاع الوجود عنه مناطاً لوجوبه ومستلزماً لكونه واجباً بالذات لا يكون الممكن من حيث ذاته في حد نفسه ومن حيث هو مبدأ لانتزاع الوجود مصداقاً لصدق الوجود بالضرورة، وإلا لكان واجباً بالذات. فكل ممكن ليس من حيث ذاته وفي حد نفسه مبدأ لانتزاع الوجود أصلاً بالضرورة، فمناط الوجوب الذاتي كون حقيقة **الواجب** من حيث هي هي منشأ لانتزاع الوجود ومصداقاً لصدق الموجود، ومناط الإمكان الذاتي أن لا يكون نفس ذات الممكن من حيث هي كذلك.

وإذا **عرفت** هاتين المقدمتين، **أقول**: كل ممكن سواء سمي بالوجود أو الماهية لا يكون نفس ذاته من حيث هي بحيث يصح انتزاع الوجود والموجود عنها، وإلا لكان **واجباً** لما مر آنفاً، فهو حين الوجود إما أن لا يكتسب من الفاعل الموحد حيثية مصححة لانتزاع الوجود عنه، أو يكتسب تلك الحيثية عنه، فإن لم يكتسب فقد بقي على ما كان عليه من عدم صلاحيته لانتزاع الوجود عنه، فلم يصر موجوداً بعد بالضرورة آنفاً، وإن اكتسب من الفاعل تلك الحيثية، **نقول**: هذه الحيثية ليست من نفس ذاته هي، وإلا لكان **واجباً** لما مر في المقدمة.

ولهذا صرح **العلامة الدواني في حواشيه القديمة على التجريد**: بأن مبدأ انتزاع الوجود في الممكن ذاته من حيث يكتسبه من الفاعل، وفي **الواجب** ذاته بذاته، فلا بد أن يكون غير نفس ذاته ولا يمكن أن يكون

ذلك الغير أمراً انتزاعياً وإلا احتاج إلى مبدأ موجود مصحّح لانتزاعه، فإن الأمر الاعتباري لا يكون نفس أمري، إلا إذا كان له مبدأ موجود في الخارج، بل لا معنى لنفس أمريته إلا لكونه ذا مبدأ موجود على ما صرحوا به. وذلك المبدأ لا يكون نفس ذاته من حيث هي وإلا لكان الممكن بنفس ذاته مبدءاً لانتزاع أمر مصحح لانتزاع الموجودية، وذلك مستلزم لكونه مبدأ انتزاع الموجودية بنفس ذاته فإنها بنفسها مبدأ انتزاع لما هو مبدأ انتزاع الموجودية، فيكون واجباً بالذات. وهو أيضاً خلاف الفرض، فتكون ذاته باعتبار آخر وحيثية أُخرى، وينقل الكلام إليها حتى يتسلسل، وهو مستلزم لأن لا تكون الحيثية المكتسبة المفروضة نفس أمري لعدم انتهائها إلى مبدأ موجود مصحح لانتزاعها، ولا بد في كل اعتباري نفس أمري من مبدأ كذلك بالضرورة، وإن كان ذلك الغير أعني الحيثية المكتسبة من الفاعل أمراً موجوداً ممكناً لا يكون نفس ذاته من حيث مبدأ لانتزاع الوجود، وإلا لكان واجباً لما مر. فينقل الكلام إليه حتى يتسلسل.

أما بنقل الكلام إلى مجموع تلك الأمور غير المتناهية فنقول: ليس ذلك المجموع إمكانه مبدأ لانتزاع الموجودية بنفس ذاته من حيث هي هي، فيحتاج إلى أمر آخر، ولا يمكن أن تكون الحيثية المكتسبة نفس ذات الواجب بالذات بانضمامه إلى الممكن، وإلا كانت حالّة في الممكن أو محلاً له [٢٣ظ] وكلاهما محال ممتنع على ما تبين في موضعه. فبقي أن تكون الحيثية المكتسبة المصححة لانتزاع الوجود ارتباط الواجب ارتباطاً خاصاً غير الحالّية والمحلية، بحيث يصح انتزاع الوجود عنه بذلك الارتباط بعروض الموجود، وهو ما أوردناه.

ثم اعلم أن ذلك الارتباط كما مر ليس بالحالّية ولا بالمحلّية، بل هو نسبة خاصة وتعلق مخصوص يشبه نسبة المعروض إلى العارض بوجه من الوجوه، وليس هي بعينه كما تَوهم، والحق أن حقيقة تلك النسبة والارتباط وكيفيتها مجهولة لا تعرف.

ونِعمَّ ما قال بعض المحققين: كلما قيل أو يقال في تقريب تلك النسبة فهو بعيد بوجه، وتلك النسبة المخصوصة هي بعينها معيته سبحانه وتعالى بالممكنات، على ما يدل عليه قوله تعالى﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾(*) بل هي بعينها نسبة العلّية والإيجاد.

ولهذا قيل: إن معية ذات الحق للمكنات ليس إلا قيُّوميتها للماهيات، ولا شك إن تلك المعية ليست من قبيل معية الجوهر بالجوهر، والعرض بالعرض، والجوهر بالعرض. بل ليست من قبيل معية موجود بموجود، بل إنما هي من قبيل معية الوجود بالماهية من حيث هي. ومما ذكره أن للواجب نسبة خاصة وارتباط مخصوص بما سواه من معلولاته، وتلك النسبة باعتبار نسبة الإنية والوجود وباعتبار نسبته العلّية والإيجاد، وباعتبار نسبة المعية والقرب، وليس بين تلك النسب الثلاث تغاير بالذات، بل بالاعتبار.

وما ذكره العلامة النيسابوري في تفسيره: أنه لا ذرة من ذرات العالَم إلا ونور الأنوار محيط بها قاهر عليها، أقرب من وجودها إليها لا بمجرد العلم فقط، ولا بمعنى الصنع والإيجاد، بل بتقريب آخر لا يكشف عنه المقال غير الخيال، محل تأمل. بل تلك الإحاطة القرب والمعية بعينها، نسبة العليّة والإيجاد، فإن الحق الحق الحقيق بالتصديق أنه لا تتعين نسبة الواجب الحق مع معلولاته أصلاً.

كما قال العلامة الشيرازي في شرح الإشراق ناقلاً عن المصنف: من أنه لا يجوز أن يلحق الواجب إضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات، بل له إضافة واحدة هي المبدئية تُصحِّح جميع الإضافات، **فافهم.**

(*) قرآن كريم، سورة الحديد، آية: ٤.

والأقرب في تقريب تلك النسبة، اعني إحاطته ومعيته بالموجودات ما قال **بعضهم**: في أن عرف معية الروح وإحاطتها بالبدن مع تجردها وتنزهها عن الدخول فيه والخروج عنه واتصالها به وانفصالها منه، عرف بوجه ما كيفية إحاطته **تعالى** ومعيته بالوجودات من غير طول واتحاد ولا دخول واتصال ولا خروج وانفصال، وإن كان التفاوت في ذلك كثير، بل لا يتناهى. ولهذا **قال**: من عرف **نفسه** فقد عرف ربه، انتهى(*).

وأورد عليه، أنه لم لا يجوز أن يكون مبدأ انتزاع الوجود العام البديهي هو الوجود الخاص الذي للممكن وهو أمر متحقق في الخارج كما عرفت، وهذا الوجود الخاص معلول **للواجب**، ومع ذلك منشأ الانتزاع الوجود العام، وفي أن نسلِّم أن منشأ الانتزاع يجب أن يكون واجباً لذاته، بل **الواجب** بذاته هو منشأ الانتزاع بمحوضة ذاته وصرف حقيقته من غير احتياج إلى علة.

وأما الوجود الخاص فهو في منشأية الانتزاع محتاج إلى الغير، يعني احتياجه إليه في الصدور، وإذا صدر منه فيصير منشأ الانتزاع، فما **ذكره** هذا **القائل**: من الأمر الممكن الموجود إن كان منشأ الانتزاع الوجود يكون **واجباً محل بحث**، لأن ما هو مبدأ الانتزاع مع عدم افتقاره في الصدور والتحقق إلى الغير يكون **واجباً**.

وأما إذا كان في الصدور والتحقق محتاجاً إلى الغير ومع ذلك كان منشأ الانتزاع [٢٤و] فلا يلزم ذلك، وهذا أمر في غاية الظهور، **وما ذكره**: من حديث المعية وأنها نسبة الصنع والإيجاد فمسلَّم، ولكن لا يلزم منه إثبات هذا **المذهب**. لأن بناءه على عدم تحقق الوجودات حقيقة للممكنات، وتحقق معيته **تعالى** بالمعنى المذكور مع الأشياء غير منافٍ

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (في ورود هذا الإيراد تأمل).

لتحقق الوجودات للممكنات، هذا وقد عرفت المفاسد التي تُرد على هذا المذهب.

وأَورد عليه العارف المتأله الشيرازي أيضاً، بأن فيه نظر من وجوه:

الأول: أن تكون ذات الواجب بذاته وجوداً لجميع الماهيات من الجواهر والأعراض غير صحيح، كما لا يخفى عند التأمل، فإن بعض أفراد الموجودات مما لا تفاوت فيها بحسب الماهية مع أن بعضها متقدم على بعضٍ بالوجود، ولا يعقل تقدم بعضها على بعض بالوجود مع كون الوجود في الجميع واحد وحدة حقيقية منسوباً إلى الكل، فإن اعتذر بأن التفاوت بحسب التقدم والتأخر ليس في الوجود الحقيقي، بل في نسبتها وارتباطها إليه بأن تكون النسبة بعضها إلى الجود الحقيقي أقدم من بعضٍ آخر.

يقول: النسبة من حيث إنها نسبة أمر عقلي لا تَحَصُّل ولا تفاوت لها في نفسها، بل باعتبار شيء من المنتسبين، فإذا كان المنسوب إليه ذات أحدية والمنسوب ماهية، والماهية بحسب ذاتها لا تقتضي شيئاً من التقدم والتأخر، والعلّية والمعلولّية، ولا أولوية أيضاً لبعض أفرادها بالقياس إلى بعضٍ لعدم حصولها فعليتها في أنفسها، وبحسب ماهيتها، فمن أين يحصل امتياز بعض أفراد ماهية واحدة بالتقدم في النسبة إلى الواجب والتأخر فيها؟

الثاني: أن نسبتها إلى البارئ إن كانت اتحادية يلزم كون الواجب تعالى ذا ماهية غير الوجود، بل ذا ماهيات متعددة متخالفة، وسيحين أن لا ماهية له تعالى سوى الإنية، وإن كانت النسبة بينها وبين الواجب تعالى تعليقية. وتعلق الشيء بالشيء فرع وجودهما وتحققهما، فيلزم أن يكون لكلٍّ من الماهيات وجود خاص، متقدم على انتسابها وتعلقها إذ لا

شبهة في أن حقائقها ليست عبارة عن التعلق بغيرها، فإنا كثيراً ما نتصور الماهيات ونشك في ارتباطها مع **الحق** وتعلقها به **تعالى**، بخلاف الوجودات. إذ يمكن أن يقال إن هوياتها لا يغاير تعلقها وارتباطها، إذ لا يمكن الأكتناه بنحوٍ من أنحاء الموجود إلا من جهة العلم بحقيقة سببه وجاعله كما بُين في علم البرهان، وسنبين في هذا الكتاب إن شاء **الله تعالى**.

الثالث: أن وجودات الأشياء على هذه الطريقة أيضاً متكثرة كالموجودات، إلا أن الوجودات أمور حقيقية، والوجودات بعضها حقيقي كوجود **الواجب** وبعضها انتزاعي كوجودات الممكنات، فلا فرق بين هذا **المذهب والمذهب المشهور**، الذي عليه **الجمهور** من **المتأخرين** القائلين: بأن وجود الممكنات انتزاعي ووجود الواجب عيني، لأنه **تعالى** بذاته مصداق حمل الموجود بخلاف الممكنات، إلا أن الأمر الانتزاعي المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه في هذه الطريقة بالانتساب أو التعليق أو الربط وغير ذلك. فالقول: بأن الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقي شخصي، والموجود كلي متعدد دون الطريقة الأُخرى لا وجه له ظاهر، بل **نقول**: لا فرق بين هذين **المذهبين** في أن موجودية الأشياء أو وجودها معنى عقلي ومفهوم كلي شامل لجميع الوجودات سواء كان ما به الوجود نفس الذات أو أشياء أُخر ارتباطياً كان أولاً، فإن أُطلق الوجود على معنى آخر وهو المحقق القائم بذاته لكان ذلك الاشتراك، انتهى.

أقول: ما ذكره جيد [٢٤ظ] إلا أن **قوله** بخلاف الوجودات، إذ يمكن أن يقال: إن هوياتها لا يغاير تعلقها على قوله، كما بين في **علم البرهان**، وستعلم إن شاء الله ما فيه.

فإن **قلت**: هل يرد على هذا **المذهب** أيضاً؟ أنه لا شك أن الوجود العام البديهي ينتزع من الممكنات الموجودة في منشأ الانتزاع إن

كان الوجود الحقيقي ولم يكن له منشأ انتزاع سواه فيكون الوجود العام حينئذ لازماً مساوياً للوجود الحقيقي، والهويات الممكنة جميعاً متحدة مع الوجود العام في الخارج، وإنما تغايرها له في لحاظ العقل فقط، وهذا أمر لا يشك فيه أحد من أرباب العقل.

وإذا كانت الهويات الممكنة متحدة في الخارج بالوجود العام يجب أن تكون متحدة في الخارج بالوجود الحقيقي أيضاً، لأن كل شيء يكون متحداً مع اللازم المساوي يكون متحداً مع ملزومه، وأيضاً فالهويات الممكنة لما كانت متحدة مع الوجود المطلق الذي هو لازم مساوٍ للوجود الحقيقي، يجب أن تكون متحدة مع الوجود الحقيقي أيضاً، وحينئذ يلزم أن يكون الوجود والموجود كليهما واحداً، مع أن بناء هذا المذهب على أن الوجود واحد والموجود متكثر وإن كان منشأ انتزاع الوجود المطلق هو الهويات الممكنة. ولا شك أنها مختلفة متغايرة بأنفسها، فيلزم أن ينتزع مفهوم واحد من أمور مختلفة بذواتها وحقائقها، وهذا غير جائز لما حُقق من أن ما به الاشتراك العرضي تابع لما به الاشتراك الذاتي، مع أنه لا معنى لانتزاع الوجود من الماهيات الممكنة من حيث إنها ماهيات.

قلت: الحق أن هذا الإيراد غير وارد على هذا المذهب، لأن القائلين به أن يقولوا: إن الوجود المطلق كما ينتزع من الوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات ينتزع من الهويات الممكنة أيضاً باعتبار ارتباطها بالوجود الحقيقي وهو غير الوجود المطلق مقول بالتشكيك، وله حصص مختلفة بالكمال والنقص والشدة والضعف، كل حصة منها ينتزع من موجود خاص، فأكمل الحصص ما يكون مبدأ انتزاعه الوجود الحقيقي، ثم الحصة التي لها ارتباط بالوجود الحقيقي بلا واسطة موجود آخر، وهكذا الوجود المطلق الإثباتي ينتزع من تلك الحصص المختلفة بالكمال والنقص وهذا ليس بمحال. لأن المحال أن ينتزع مفهوم واحد

من حقائق مختلفة بذواتها من جميع الوجوه، ولم تكن متفقة ولا مشتملة على الأمور المتفقة أو الأمر المتفق، ولم تكن أيضاً منتسبة إلى أمر واحد ولم يكن اختلافها أيضاً في نحو الحصول، أعني الكمال والنقص.

أما إذا كانت الأمور المتباينة أحد الأقسام المذكورة فلا مانع من أن ينتزع منها مفهوم واحد، فالوجود المطلق لما كان له حصص مختلفة بالكمال والنقص فقط، فيمكن أن ينتزع منها مع كونه مفهوماً واحداً، كما أن مفهوم السواد ينتزع من الأفراد المختلفة في الشدة والضعف، مع كونه مفهوماً واحداً، وكذا النور وغيرهما من الماهيات المقولة بالتشكيك. بل يمكن أن يقال: إن جميع الهويات لما كانت منتسبة إلى أمر واحد هو الوجود الحقيقي ومرتبطة به، فصارت لأجل هذه النسبة التي هي أمر واحد مبادئ لانتزاع مفهوم واحد.

فإن **قلت**: الوجود للممكنات على هذا المذهب مجرد الاعتبار وليس للمكنات وجود، فكيف تكون له حصص ينتزع منها الوجود المطلق؟

قلت: لهم أن يقولوا إن هذه الحصص أيضاً اعتبارية، وهم يلتزمون ذلك بناءً على مذهبهم، إلا أن هذا ليس حقاً في الواقع، فبعد إبطال هذا المذهب على ما قررنا سابقاً، يبطل هذا أيضاً.



المبحث الثالث عشر

في تفصيل القول في وحدة الوجود، وذكر ما قيل فيها، وإحقاق ما هو حق وإبطال ما هو الباطل

اعلم، أن ما وصل إلينا من **قدماء الصوفية** في بيان وحدة[1] الوجود:

---

(١) يراجع حاشية (٣٩) من تعليقاتنا على مقدمة كتاب النراقي، إذ حددنا فيها معنى ومفهوم وحدة الوجود، وهو الذي ينسب إلى الشيخ ابن عربي تحديداً، ولكن إتماماً للفائدة نتعرض مرة أُخرى لتوضيح هذا المصطلح، نظراً لما يشكله من أهمية تذكر في مبحث النراقي هذا (الثالث عشر)، فوحدة الوجود أو التوحيد الوجودي كما يعبر عنها من خلال التوحيد هي نظرية فلسفية يقصد بها وحدة الحقيقة الوجودية (وحدة الله والعالم)، تنطلق نحو تأكيد الوجود الحقيقي لله سبحانه وجعل الموجودات عبارة عن ظواهر ومظاهر لأسمائه وتجليات لصفاته وفيوضات عنه، فوجودها قائم في وجوده سبحانه متحقق في الوجود الخارجي بقدرته وإرادته ومشيئته، فالله هو الوجود الحقيقي المطلق وهو في الوقت نفسه واحد وكثير مطلق ومقيد، ظاهر وباطن، قديم ومحدث، فوحدة الوجود إذ توضح الصلة بين الله ومخلوقاته من وجهة نظر صوفية فلسفية إسلامية كدلالة على امتزاج نظرة الصوفي القائل بوحدة الوجود مع نظيره الفيلسوف الإلهي القائل بوحدة الوجود، فكان نتيجة هذا الامتزاج فلسفة وحدة الوجود الصوفية، ووحدة الوجود كنظرية صوفية ميتافيزيقية فلسفية ظهرت في القرن السادس الهجري لدى الشيخ ابن عربي بصورتها المتكاملة، فاقترنت باسمه وعرفت به في التصوف الإسلامي، وقد اتبع منهجه كل من آمن بوحدة الوجود من أمثال عبد الكريم الجيلي وعبد الغني النابلسي (ت ١٠٥٠هـ)، وهذا الأخير وسع من حدود مصطلح وحدة الوجود إذ=

. . . .

= خصص لبيان مقصودها رسالته الموسومة بـ (إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود)، يراجع نظلة الجبوري، خصائص التجربة الصوفية في الإسلام، بغداد٢٠٠١، ص٢٥٧ ـ ٢٥٩. ووحدة الوجود إدراك معين للوحدة الإلهية وتصور خاص لها في صعيد الوجود المطلق، وفي الحقيقة نحن هنا لسنا في ميزان الأذواق الصوفية والاختبارات الروحية بل تجاه نظرية معقدة في طبيعة الوجود وشؤونه وأحكامه، ولكن إذا أمعنا النظر في هذا المذهب نرى أن اهتمام أصحابه بالموضوع لم يكن فكرياً مجرداً وإنما كان في صميمه اهتماماً روحياً ودينياً. ولكن ما معنى هذا الوجود الذين يوحدون وحدته؟ هنا يجيبنا أنصار التوحيد الوجودي بأن فكرة الوجود ينبغي أن تلحظ من جانبين وبالتالي أن تفهم على معنيين متميزين، فيجب أن نلاحظ الوجود أولاً من حيث مظاهره الخارجية، وثانياً من حيث هو في الحقيقة الذاتية، ففي الاعتبار الأول الوجود بمعنى الإيجاد أي هو الفعل المبدع الخلاق الذي تتحقق به الموجودات كلها في صورها الوجودية شخصية كانت أو نوعية ابتداءاً من المادة العماء حتى الروح الأعظم، فكل ما في العوالم من كائنات منظورة وغير منظورة هي مظهر لهذا الوجود الواحد وأثراً من آثاره، وهذا الإيجاد ينظم الموجودات جميعاً من سائر أقطارها ظاهراً وباطناً، كلّا وجزءاً، حقيقةً وعينياً، أنه كل شيء فيها، إذ لا شيء منها أجنبي عن أثره وتأثيره، ومع ذلك هذا الإيجاد متميز تماماً عن الموجودات بأسرها من حيث ماهيتها ووجودها، أنه واحد وهي متعددة، أنه قديم وهي حادثة، أنه سرمدي وهي متطورة، أنه خالق مبدع وهي مخلوقة مبدعة، فوحدة الوجود على هذا المعنى هي وحدة إيجاد فحسب ومن ثم لا تعارضها كثرة الموجودات الحادثة ولا تنفيها بل تثبتها وتبقيها، أما الوجود على الاعتبار الثاني لأي الوجود من حيث هو في حقيقته الذاتية وبقطع النظر عن تعيناته الذاتية فهو المطلق الذي غير الوجود الذهني وغير الوجود الخارجي، إذ كل منهما أثر من آثاره ومظهر من مظاهره، فوحدة الوجود في هذا الموطن هي وحدة المطلق الذي هو وجود بذاته ومن ذاته ولذاته، يراجع عثمان يحيى، نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي، ضمن الكتاب التذكاري عن محيي الدين بن عربي، ص٢٣٦ ـ ٢٣٨. أما معنى السَرَيان في فلسفة وحدة الوجود عند ابن عربي، فيقول عنها محمود قاسم في كتابه محيي الدين بن عربي، القاهرة ١٩٧٢، ص٢١، الحياة إنما تسري في الكون بأسره لأنها تعد فيضاً مستمراً للاسم الإلهي (الحي)، وهذا الاسم هو أول الأسماء الإلهية، ومن الممكن أن نفهم العلاقات السببية في الكون على أنها آثار لهذا الاسم الإلهي، بمعنى أن كل علّة إنما هي إحدى صور الحياة السارية=

[٢٥و] هو أن الوجود واحد هو الواجب **تعالى شأنه** وهو سارٍ في هياكل الممكنات، لكن لا بطريق الحلول[١] والعرض، بل سرياناً مجهول الكنه.

= في الكون، فليس هناك تأثير حقيقي للمخلوقات، بل من الواجب أن ينسب هذا الأثر إلى الله. أما إبراهيم مدكور فيوضح ذات المعنى وبأسلوب آخر، فيقول: إن ابن عربي لا يرى موجوداً إلا الله، فهو الوجود الحق، والوجود المطلق وجود أزلي وأبدي، بل هو الوجود كله ولا موجود سواه، وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن إذا كنا موجودين فإنما كان وجودنا به، ووجوده في غنى عن الدليل، فالحقيقة الوجودية واحدة لا كثرة فيها ولا تعدد، والكثرة التي تشهد بها الحواس إنما هي مجرد صور ومجال تنجلي فيها الصفات الإلهية، أو أوهام يخترعها العقل، وليس ثمة فرق بين الحق والخلق ولا بين الخالق والمخلوق، اللهم إلا بالاعتبار والجهة، فالله حق في ذاته ومن حيث صفاته وهي الصفات نفسها عين الذات، بقوله: سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها، وبهذا يجتمع الواحد والكثير والقديم والحادث والباطن والظاهر، والواقع أنه ليس ثمة خلق ولا وجود من عدم على نحو ما يذهب إليه المتكلمون، بل هو مجرد فيض وتجلٍ، وهذا التجلي أزلي أبدي، يراجع بحثه وحدة الوجود بين ابن عربي وسبينوزا، ضمن الكتاب التذكاري عن ابن عربي، ص٣٦٩ ـ ٣٧١، لهذا نقول: إن فكرة وحدة الوجود في صورة نظرية متكاملة متسقة قبل ابن عربي لم تظهر، وإن ظهرت بعض الاتجاهات نحو هذه النظرية نجدها بين حين وآخر في أقوال الصوفية السابقين عليه، ولم يكن ابن عربي أول من أرسى دعائم مذهب كامل في وحدة الوجود فحسب، بل ظل حتى اليوم الممثل الأكبر لهذا المذهب، ولم يأتِ بعده ممن تكلموا في وحدة الوجود نثراً أم شعراً إلا كان متأثراً به أو ناقلاً عنه أو مردداً لمعانيه بعبارات جديدة، يراجع أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، بيروت، ص١٧٥، كذلك، أمين يوسف عودة، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، عمان ١٩٩٥. وهناك من الباحثين من بين أثر وحدة الوجود لدى ابن عربي على الفلاسفة الأوربيين في العصر الحديث من أمثال سبينوزا، يراجع إبراهيم مدكور، وحدة الوجود بين ابن عربي اسبينوزا، مرجع سبق ذكره، أو من أمثال الفيلسوف الألماني ليبنتز (ت ١٧١٦م) صاحب فلسفة المونادات، إذ عرضها في كتابه المونادولوجيا، يراجع محمود قاسم، كتاب محيي الدين بن عربي، مرجع سبق ذكره في هذه الحاشية.

(١) **الحلول Incarnation**: هي امتداد لفكرة الفناء، غلا فيه الحلاج ونادى بالحلول، الذي قال به بعض المسيحيين من قبل، وزعم الحلاج أن الإله قد حل في جسم عدد من عباده أو بعبارة أُخرى أن اللاهوت يحل في الناسوت، وقد قال قولته=

ويقـولون: إدراكه موقوف على المكاشفة والمشاهدة ولا يمكن فهمه بطريق الاستدلال والنظر. ثم **جمع** من **المتأخرين** الذين جمعوا بين الذوق والنظر شمروا لتصحيح وحدة الوجود على مذاق العقل، **فذهب كلٌّ واحد منهم إلى طريق**. فلا بد **لنا** من ذكر هذه **الطرق** وتحقيق القول فيها حتى يظهر جلية الحال.

الطـريقة الأولى: **ما ذكره الأكثر**. وهو أنه كما أن الطبيعة الكلية لها ثلاث اعتبارات:

أحدها: بشرط اللاتعين، وبهذا الاعتبار تسمى مادة عقلية وهي ليست موجودة في الخارج.

وثانيها: بشرط التعين، وهي بهذا الاعتبار عين التشخص الموجود في الخارج.

وثالثها: لا بشرط التعين، ولا بشرط عدمه، بل باعتبار مطلقة عنهما، وبهذا الاعتبار تسمى كلياً طبيعياً، وقد وقع الخلاف في تحققه في الخارج كما هو **مسطور في الكتب**.

كذلك لحقيقة الوجود التي هي منشأ انتزاع مفهوم الوجود البديهي العام ثلاث اعتبارات، نظراً لتعينات الماهيات:

أحدها: بشرط عدم الماهية وعدم التعين مطلقاً، وهو بهذا الاعتبار حقيقة **الواجب تعالى** عند **الحكماء**.

وثانيها: لا بشرط تعين من تعينات الماهية، ولا عدمه، وهو بهذا الاعتبار حقيقة **الواجب تعالى** عند **الصوفية**.

= المشهورة التي كانت من أسباب تعذيبه حتى الموت وهي (ما في الجبة إلا الله)، يراجع إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص٧٦، كذلك، يراجع تحددينا لمفهوم اللاهوت والناسوت، حاشية ٩، من مدخل كتاب النراقي.

وثالثها: بشرط تعين من تعينات الماهيات، وهو بهذا الاعتبار عين الممكن، فحقيقة كل ممكن عبارة عن حقيقة الوجود المخلوط مع تعين ماهية من الماهيات، وهذه الحقيقة إن أُخذت لا بشرط التعين فهي حقيقة **الواجب تعالى شأنه**. وإن أُخذت بشرط تعين الماهية فهي حقيقة الممكن، فموجودية حقيقة الممكن بهذا الوجود والتعين الذي هو الماهية أمر اعتباري عارض لحقيقة الوجود، هذا محصل هذا التوجه.

ويرد عليه: ما ذكره **بعض المحققين**، أن الكلي الطبيعي أمر مبهم لا يتحقق في الخارج إلا بضم تعين من التعينات، بخلاف حقيقة الوجود فإنها موجودة بذاتها من غير احتياج إلى ضم تعين من التعينات، فهو في تحققه غير عن عروض عوارض من تعينات الماهيات وغيرها، فكيف يصير معروضاً لتعين الممكن؟

والفرض أن حقيقة الوجود إذا أُخذت لا بشرط انضمامها إلى تعين من تعينات الماهيات، فإن كانت مبهمة غير متحققة في الخارج فيلزم **العياذ بالله** أن لا يكون **واجب الوجود** موجوداً خارجاً عن الممكنات، بل لا يكون تحققه في ضمن الممكنات وإن كانت متحققة في الخارج فهي غنية عن تحققها عن العروض.

ثم لا يخفى أن حقيقة الوجود إذا كانت غير متعينة في الخارج مع قطع النظر عن انضمامها إلى تعينات الماهيات تكون منفية، لأنه لا يتصور أن يكون شيء متحققاً في الخارج ولا يكون متعيناً، ومع ذلك **صرح الأكثر** منهم: بأن حقيقة الوجود التي هي حقيقة **الوجود تعالى شأنه** مطلقة في حدِّ ذاتها عن التعين والتقيد وإنما يصير متعيناً بانضمامه إلى تعين الماهيات.

وقال **بعض محققي العرفاء**: الممكن هو الوجود المتعين، فإمكانه من حيث تعينه ووجوبه من حيث حقيقته، وذلك أن التعين نسبة عقلية،

فهي بالنسبة إلى المرجح واجبة للتعين، والتعين هو حدوث ظهور الوجود من وجه معين يعينه القابل المعين للوجود، بحسب خصوصه الذاتي، فيمكن بالنظر إلى كل تعين حادث للوجود لم ينسلخ الوجود عنه ويتعين تعيناً آخر وينعدم التعين الأول، إذ نفس التعين هو **الواجب للوجود** الحق الساري في الحقائق. بمعنى أنه يشترط لظهوره في المراتب لا لتحققه في ذاته وإلا لانقلب الواجب ممكناً، وليس كل تعين معين [٢٥ظ] واجباً له على التعين إلا لموجباته، والوجود المتعين لا ينقلب عدماً بل تنقلب تعيناته بتعيينات آخر غير تعينات قبلها، فيحقق من هذا حقيقة الإمكان للتعين المعين وهو نسبة عدميته في الوجود، فهو بين عدم ووجود. فمهما رُجح الحق على إفاضة نور الموجود على ذلك الوجه المعين بقي موجوداً.

والتحقيق: لأنه لا يبقى آنين، بل تبدل الآنات وإن أعرض عنه التجلي الوجودي انعدم وعاد إلى أصله، هذا الأصل الإمكان، وأما اسم الغير والسوي للمكنات فذلك من حيث امتيازاتها النسبية والذاتية بالخصوصيات الأصلية، فهي من هذا الوجه أغيار بعضها مع بعض.

وأما غيريتها للوجود المطلق **الحق** من حيث إن كلًّا منها تعين مخصوص للوجود الواحد بالحقيقة يغاير الآخر بخصوصيته، والوجود **الحق** لا يغاير الكل ولا يغاير البعض، لكون كلية الكل وجزئية الجزء نسباً ذاتية له، فهو لا يحضر في الجزء ولا في الكل، فهو مع كونه فيهما عينهما لا يغاير كلًّا منهما في خصوصهما، ولكن غيريته في **إحدية جمعه** الإطلاقي مطلقة عن الكلية والجزئية والإطلاق. فما في الحقيقة إلا وجود مطلق ووجود مقيد وحقيقة الوجود فيهما حقيقة واحدة، والإطلاق والتعين والتقيد نسب ذاتية له، وتلك المعاني والنسب ليست زائدة عليها إلا في التعقل دون الوجود، فلا تمايز ولا تغاير إلا في التعقل، ولكن العقول الضعيفة تغلط، انتهى.

وقال أيضاً: وجود الممكنات ليس تغاير الوجود **الحق الباطن** المجرد عن الأعيان والمظاهر إلا بنسب واعتبارات، كالظهور والتعين والتعدد الحاصل بالأقران، وقبول حكم الاشتراك ونحو ذلك من النعوت التي تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر، فللوجود **اعتباران**:

أحدهما: من حيث كونه **وجوداً** فحسب وهو **الحق**، وأنه من هذا الوجه لا كثرة فيه ولا تركيب ولا صفة ولا نعت ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم، بل وجود بحت.

والاعتبار الآخر: من حيث اقترانه بالممكنات وشروق نوره على أعيان الموجودات، **وهو سبحانه** إذا اعتبر تعين وجوده مقيداً بالصفات اللازمة لكلِّ متعين من الأعيان الممكنة، فإن ذلك التعين والتشخص يسمى خلق ونور، وينضاف إليه سبحانه، إذ ذاك كل وصف، ويسمَّى بكلِّ اسم، ويقبل كل حكم، ويتقيد بكل رسم، ويدرك بكل مشعر من بصرٍ وسمعٍ وعقل وفهم، وذلك لسريانه في كل شيء بوزن **الذاتي المقدس** عن التجزؤ والانقسام والحلول في الأرواح والأجسام. ولكن كل ذلك متى أحب؟ وكيف شاء؟ أو هو في كل وقت وحال قابل لهذين الحُكمين المذكورين المتضادين بذاته لا بأمرٍ زائد عليه. إذا شاء ظهر بكل صورة، وإن لم يشأ لا تنضاف إليه صورة لا يقدح تعينه. وتشخصه واتصافها بصفاتها في **كمال وجوده وعزته وقدسه**، ولا ينافي ظهورها بها وإظهار تقيده بها وبأحكامها، غناه بذاته عن جميع ما وصف بالوجود وإطلاقه عين كل القيود، بل هو الجامع بين متماثلاتها ومتخالفاتها جميعاً، فتأتلف وتختلف، انتهى.

ولا يخفى أنه يظهر من العبارتين المنقولتين كليهما أن حقيقة الأشياء التي هي الوجود **الواجب تعالى**، وإنِّيتها وتعيناتها التي هي أمور اعتبارية هي الممكن، وأن **الواجب تعالى** [٢٦و] ليس إلا الوجود المطلق البحت البريء عن التعين، وإذا صار متعيناً فهو الممكن، ولا

تفرقه بين المطلق والمتعين إلا في التعقل دون الخارج. وغير خفي أن حقيقة الوجود من حيث هو وجود متحققة في الخارج مع قطع النظر عن انضمامها إلى تعينات الماهيات، وإذا كانت متحققة تكون متعينة كما عرفت، وأيضاً يجب أن تكون لحقيقة الوجود التي هي تحققاً في الواقع والخارج مع قطع النظر عن المجالي والمظاهر كما **عرفت في المبحث العاشر**.

فكيف يكون الفرق بين الوجود المطلق الذي هو الواجب والمقيد الذي هو الممكن بمجرد التعقل؟.

ثم إنه **استدل بعضهم**: على أن حقيقة الوجود التي هي **الواجب تعالى** مطلقة، بأنه لا شك أن مبدأ الموجودات موجود فلا **خلاف**، أما أن تكون حقيقة الوجود أو غيره، لا جائز أن تكون غيره، ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده إلى غير هو الوجود، والاحتياج ينافي الوجوب، فتعين أن تكون حقيقة الوجود. فإن كان مطلقاً ثبت المطلوب، وإن كان متعيناً يمتنع أن يكون التعين داخلاً فيه وإلا تركب **الواجب**، فتعين أن يكون خارجاً، **فالواجب** محض ما هو الوجود والتعين صفة عارضة.

ثم **قال**: فإن قلت لم لا يجوز أن يكون التعين عينه؟

قلت: إن كان التعين بمعنى ما به التعين يجوز أن يكون عينه، لكن **لا يضرنا**، فإن ما به تعينه إذا كان ذاته ينبغي أن يكون هو في نفسه غير متعين وإلا تسلسل، وإن كان بمعنى التشخص لا يجوز أن يكون عينه لأنه من المعقولات الثانية التي لا يجوز بها أمر في الخارج، انتهى.

أقول: ما به التعين هو التشخص، والحق هو أن التشخص هو نشأة الوجود كما **تقدم في المبحث الثاني**، وحينئذ **يندفع** جميع ما **ذكره**، وكذا **يندفع** ما **قيل**.

أما إذا **سلمنا** أن التعين عينه، لكن اعتبار ذاته من حيث هي مقدم على اعتبار كونه تعيناً، والسابق في الاعتبار هو اللاحق بالوجود والمبدئية، انتهى. وذلك لأن التشخص إذا كان ما ذكر يكون عين الذات لا ينفك عنه ولا يكون شيئاً على حدة، والمتباينة بمحض الاعتبار لا يقدح فيما نحن بصدده من أن تعينه ليس بانضمامه إلى تعينات الماهيات. فظهر الحق الحقيق بالتصديق أن **للوجود الواجبي** تعيناً هو عين ذاته مع قطع النظر عن انضمامه إلى تعينات الماهيات. وحينئذ **يبطل المذهب** المبني على أن حقيقة الواجب هي الوجود المطلق.

قال **العارف المحقق الشيرازي**: ثم إن الدائر على **ألسنة بعض المتصوفة** أن حقيقة **الواجب** المطلق تمسكاً بأنه لا يجوز أن يكون عدماً أو معدوماً وهو ظاهر، ولا ماهية موجودة بالوجود أو مع الوجود تعليلاً أو تقييداً لما في ذلك من الاحتياج والتركب، فتعين أن يكون وجوداً وليس هو الوجود الخاص لأنه إن أُخذ مع المطلق فمركب أو مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد إلى المطلق، وضرورتها أنه يلزم من ارتفاعه وارتفاع كل وجود. وهذا القول **منهم** يؤدي في الحقيقة إلى أن **الواجب** غير موجود، وإن كل وجود حتى القاذورات واجب، **تعالى** عما يقول الظالمون **علواً كبيراً**. لأن الوجود المطلق مفهوم كلي من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها في الخارج، ولا شك في تكثر الموجودات التي هي أفراده، وما توهموا من احتياج الخاص إلى العام باطل، بل الأمر بالعكس. إذ العام لا تحقق له إلا في ضمن الخاص، نعم إذا كان العام ذاتياً للخاص يفتقر هو إليه في تقومه في العقل دون العين، وأما إذا كان عارضاً فلا.

وأما **قولهم**: يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى **الواجب** ممتنع عدمه، وما يمتنع عدمه فهو واجب مغالطةٌ منشأُها عدم الفرق بين ما

بالذات وما بالعرض لأنه إنما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو كم [٢٦ظ] بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض أفراده الذي هو الواجب، كسائر لوازم **الواجب** مثل الشيئية والعلّية والعالِمية وغيرها.

فإن **قيل**: بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه.

قلنا : الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله بالمواطأة، مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق، مثل **قولنا** : الوجود معدوم، كيف وقد **اتفق الحكماء** على أن الوجود المطلق العام من المعقولات الثانية، والأمور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الأعيان، انتهى.

أقول: الوجود المطلق الذي ذكره، أعني ما هو من المعقولات الثانية غير الوجود المطلق الذي ذكرنا، أن بعضهم جعله حقيقة **الواجب**.

وقال: هذا مذهب **الصوفية**، فإن الواجب المستنبط الذي هو حقيقة لا بشرط شيء، وبيان ذلك، إنه قد تقدم في **المبحث العاشر** أن حقيقة الوجود إن أُخذت بشرط أن لا يكون معها شيء ولا يتقيد بقيد بل كانت مطلقة عن كل شيء، حتى عن الإطلاق ومستهلكاً فيها جميع النعوت الرسوم والأحكام، فهي مرتبة الذات الأحدية التي لا يتعلق بها إدراك، وإن أُخذت لا بشرط شيء فهي الوجود المنبسط الذي يسمَّى بالهوية السارية، وإن أُخذت بشرط شيء أعني التعينات الإمكانية فهي وجود الممكن، والوجود المطلق الانتزاعي ينتزع من كل واحد من هذه المراتب الثلاث، فالوجود المطلق الانبساطي غير الوجود المطلق الانتزاعي، وقد صرح بذلك **جميع أكابر العرفاء**.

قال **العارف القونوي**: بعد تصوير الوجود الانبساطي وتمثيله إياه بالمادة والعرض العام، فهو الضعف اللاحق به عند تقييده بقيد الإمكان، وبعده عن حضرة الوجود وأسره في أيدي الكثرة، وقد سماه **العارف**

الصمداني الرباني محيي الدين بن عربي(*) **الحاتمي في مواضع من كتبه، نفس الرحمن والهباء والعنقاء**(١).

إذا عرفت هذا فاعلم أن **بعضهم** صرح: بأن **حقيقة الواجب** هو الوجود المطلق الانتزاعي، وهو **زندقة صرفة**(٢) كما تقدم في كلام

(*) في الأصل عند النراقي (الأعرابي).

(١) **العنقاء**: في تعريف ابن عربي هي: الهباء، الذي فتح الله فيه أجساد العالم، يراجع اصطلاحات الصوفية، ص١٤٧، وابن عربي يفسر العنقاء هنا بالهباء، في حين يفهم النراقي من كلام ابن عربي أن هناك مصطلحاً آخر هو الهباء.

(٢) **الزندقة Atheism**: يقال إن اللفظ العربي (زنديق) هو فارسي معرب (زندكرو) بفتح الكاف، والمشهور على ألسنة الناس أن الزنديق هو الذي لا يتمسك بشريعة ويقول بدوام الدهر، والعرب تعبر عن هذا بقولهم (ملحد) أي طاعن في الأديان فلا يؤمن بالآخرة ولا بوحدانية الله، يراجع المصباح المنير، ج١، س٣٩٢، نقلاً عن مراد وهبة، المعجم الفلسفي. والزندقة: القول بأزلية العالم، وأطلق على الزرادشتية والمانوية وغيرهم من الثنوية، وتوسع فيه فأطلق على كل شاكٍ أو ضالٍ أو ملحدٍ، والزنديق من يؤمن بالزندقة، يراجع أحمد الزيات وجماعته، المعجم الوسيط، ج١، ص٤٠٣.

كما أن لفظ (زندقة) مشترك يطلق على معانٍ عدة مختلفة فيما بينها على الرغم مما قد يجمع بينها من تشابه، فيطلق على من بالمانوية ويثبت أصلين أزليين للعالم هما النور والظلمة، ثم اتسع المعنى حتى أطلق على من يكون مذهبه مخالفاً أهل السنة، أو حتى من كان يحيا حياة المجون من الشعراء والكتاب، يراجع عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة ١٩٤٥، ص٢٤. كما يطلق لفظ زنديق على الدهري الذي ينكر الاعتقاد بوجود الله، يقول الغزالي: في تصنيف الفلاسفة، الصنف الأول هم الدهريون، وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر ... وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً بنفسه وبلا صانع، وهؤلاء هم الزنادقة، يراجع المنقذ من الضلال، نشرة جميل صليبا، ص٩٦. أما النراقي فيورد هذه اللفظة عند عرضه لفكرة الوجود والماهية عند المتصوفة، إذ يربط ذلك عندهم بالزندقة والإلحاد، وفي هذا الصدد، يشير عبد الرحمن بدوي في الموسوعة الفلسفية، ج١، ص٢٢٠، أن الكفر أطلق على مذاهب القائلين بوحدة الوجود والحلول من الصوفية من أمثال الحلاج ومحيي الدين بن عربي وصدر الدين الرومي والعفيف التلمساني وابن الفارض، يراجع أيضاً، عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي في القرنين الأول والثاني، الكويت ١٩٧٥. أما=

. . . .

= الإلحاد فيعني اصطلاحاً: مذهب من ينكر الإلوهية والملحد غير مؤله، وهذا معنى شائع في الفكر الإنساني ويتضمن رفض أدلة المفكرين على وجود الله، وقد رُمي بعض الفلاسفة والعلماء قديماً وحديثاً بالإلحاد، يراجع إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص٢٤، كذلك، مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص٨٩.

والإلحاد هو الكفر والشك في الله، والملحد العادل عن الحق والمدخل فيه ما ليس فيه، والملاحدة فرقة من الفلاسفة يسمون بالدهرية، ذهبوا إلى ترك العبادات رأساً لأنها لا تفيد وإنما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو الواقع فيه، فما ثم إلا أرحام تدفع وأرض تبلع وسماء تقلع، والملاحدة قوم أنكروا الصانع المدبر العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه وبلا صانع، والإلحاد يختلف باختلاف تصورات الناس واعتقاداتهم، فإذا كان المذهب مخالفاً لاعتقاداتهم عدوه إلحاداً، وإذا كان موافقاً لها عدوه ديناً وإيماناً، فليس لهذا اللفظ إذن في التاريخ معنى محدود ثابت لاختلاف مفهومه باختلاف الزمان والمكان ولاختلاف حال العلماء من الجهال إذا خوطبوا بما يعزب عن إفهامهم وينبو عن أسماعهم، وفي التاريخ أمثلة كثيرة تدل على أن العلماء الذين يأتون بالغريب وغير المألوف من الآراء يمتحنون في حياتهم، ويتهمون بالكفر والإلحاد والزندقة، ويكاد يكون تطور معنى الإلحاد موازياً لتطور فكرة التعصب، فكلما زاد التعصب كثر عدد الملحدين في نظر الناس والعكس بالعكس، يراجع جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص١١٩ ـ ١٢٠، كذلك أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج١، ص١٠٧، إذ يعتقد أنها عقيدة قوامها إنكار وجود الله. وغير المألوف من الآراء. فضلاً عما تقدم، يطلق الإلحاد أيضاً على من ينكر صفة من صفات الله ويكفي أن ينكر المرء أصلاً من أنكر أصل من أصول الدين أو اعتقاد من الاعتقادات المألوفة حتى يتهم بالإلحاد، ويرى بدوي في موسوعته الفلسفية، ج١، ص٢١٩.

أن كلمة إلحاد في اللغات الأوربية مأخوذة من اليونانية وتحتوي على مقطعين هما (سلب + إله)، ومن هنا كان معناها الاشتقاقي، نفي الله، أما في العربية فتعني (انحرف عن)، فليس ثمة تطابق دقيق بين اللفظ العربي والأوربي. وأول تحليل لمعنى الإلحاد نجده في المقالة العاشرة من كتاب النواميس لأفلاطون، حيث يذكر ثلاثة أشكال للإلحاد هي: **الأول**: إنكار الإلوهية، **الثاني**: الاعتقاد بوجود الإلوهية مع إنكار العناية الإلهية بالشؤون الإنسانية، **الثالث**: الاعتقاد بأن الإلوهية يمكن استجلاب رضاها بالقرابين والدعوات، والشكل الأول هو الذي نجده عند الفلاسفة السابقين على سقراط من الماديين الذين وضعوا الماء أو الهواء أو النار=

العارف الشيرازي، وهذا **المذهب** لظهور **بطلانه** لا يحتاج إلى التعرض له.

وصرح **بعضهم**: بأن حقيقة **الواجب** هو الوجود المطلق المنبسط، وغرض **أكثر الصوفية** من الوجود المطلق هو هذا المعنى، أعني الحقيقة لا بشرط شيء.

قال **بعض العرفاء**: كما يجوز أن يكون هذا المفهوم العام زائداً على الوجود **الواجب** وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق متخالفة ويجوز أن يكون زائداً على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود **الواجب تعالى** كما ذهب إليه **الصوفية** القائلون بوحدة الوجود. ويكون هذا المفهوم الزائد أمراً اعتبارياً غير موجود إلا في هذا العقل ويكون معروضه موجوداً حقيقياً خارجياً هو حقيقة الوجود، انتهى.

وصرح **بعض العرفاء**: بأن غرض **الصوفية** من الوجود المطلق إذا أُطلق على **الواجب** هو الوجود بالمعنى الأول، أعني الحقيقة التي تؤخذ بشرط لا، لا الوجود الانبساطي.

قال العارف المتأله الشيرازي: إذا أُطلق في **عرفهم** الوجود المطلق على **الحق الواجب** يكون **مرادهم** الوجود بالمعنى الأول، أي

= مبادئ للأشياء، والشكل الثاني هو المذهب الذي يعادل القول بأن الإلوهية عاجزة كسلى لا تهتم بإتمام عملها الذي بدأته وكأنها أقل مكانة من الإنسان الذي يعمل دائماً على إتمام عمله وإتقانه، أما الشكل الثالث فيحمل عليه أفلاطون بشدة ولهذا يحرم القرابين الفردية ولا يقر إلا تلك التي تقدم على المذابح العامة ووفقاً للطقوس وشعائر محدودة، وهذا المعنى الثالث للإلحاد نجده في الفكر الإسلامي متمثلاً في بعض أقوال الفيلسوف الشاعر أبي العلاء المعري، وللمزيد عن معنى الزندقة والإلحاد، يراجع عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج١، ص١٨٢ ـ ١٨٣، كما أن النراقي هنا يتابع ما قاله صدر الدين الشيرازي حول إلحادية القائلين بوحدة الوجود.

الحقيقة بشرط لا شيء، لا الوجود المنبسط، وإلا تَلْزم عليهم المفاسد الشنيعة، وأكثر المفاسد من الحلول والنسبة وغير ذلك مترتب على هذا، فالتنزيه باقٍ على حاله، انتهى كلامه بأدنى تفاوت.

أقـول: هذه المراتب الثلاث من الوجود أعني الحقيقة بشرط لا شيء، والحقيقة لا بشرط شيء، والحقيقة بشرط شيء، إما أن تكون متخالفة متباينة في الواقع ونفس الأمر، أو لا، بل يكون تخالفها وتباينها بمجرد التعقل والاعتبار.

فعلى **الأول**: لا تتحقق وحدة وجود لأنه يكون حينئذ للواجب وجود على حدة وللممكنات وجود على حدة، ويكون هذا الواجب المنبسط أيضاً وجوداً على حدة، ولا يكون [٢٧و] وجود الواجب ولا وجود الممكن حينئذ أي شيء هو، ولم يقل بذلك أحد من **الصوفية**. وهذا **العارف**(*). أيضاً لم يقل بذلك كما يظهر من كلماته السابقة والآتية.

وعلى **الثاني**: كما هو المصرح به في كلام **الصوفية**، وقد تقدم في العبارتين اللتين نقلناهما من بعض **محققي العرفاء**، فلا يكون بين هذه المراتب فرق في الواقع، بل الفرق بمجرد الاعتبار. وحينئذ كما يمكن إطلاق المرتبة الأولى على الوجود الحق فكذلك يمكن إطلاق المرتبة الثانية بل الثالثة أيضاً، وكيف يخرج شيء واحد بمجرد تغيره تغيراً اعتبارياً عن حقيقته. مثلاً إذا تغير زيد بالتغير الاعتباري فهل يخرج من الحقيقة الزيدية، والظاهر أنه لا يقول بخروج أحد، بل تغير بالصفات الحقيقية أيضاً لا يخرجه عن حقيقته.

(*) يقصد النراقي (بهذا العارف) الفيلسوف المتصوف ابن عربي، وحول حد العارف ومعنى العرفان، يراجع تعليقة رقم (١٧) من تعليقاتنا في هذا المبحث. كما تراجع تعليقة رقم (٢) من تعليقاتنا في المبحث السابع حول حد الغنوص.

ولذا **قاطبة الصوفيون** يطلقون: الحقيقة بشرط لا شيء، والحقيقة لا بشرط شيء، **كليهما**، على الوجود الواجب لكون تغايرهما اعتبارياً.

هذا هو الشيخ **العارف** الرباني الشيخ **محيي الدين بن عربي**(*) الذي هو قدوة مشايخ **الصوفية**، قال في **الفتوحات**[1]: إن الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت، ولا شك أن الوجود المطلق المنعوت بكل نعت هو الوجود الانبساطي، أعني الحقيقة لا بشرط شيء ولا يمكن حمله على المرتبة الأولى أعني الحقيقة بشرط لا شيء، لأنه في هذه المرتبة لا اسم ولا رسم ولا نعت ولا صفة كما **عرفت**، فكيف يكون الوجود في هذه المرتبة منعوتاً بكل نعت؟ ولذا **أعرض** عليه **العارف** الواصل الرباني الشيخ **علاء الدولَّة السَّمناني**(**)، **بأن الوجود الحق**، هو **الحق**، لا الوجود المطلق ولا المقيد كما ذكر، انتهى.

(*) في الأصل عند النراقي (الأعرابي).

(١) يقصد النراقي، كتاب الفتوحات المكية، وقد تم نشره وتحقيقه تحقيقاً علمياً من قبل الدكتور عثمان يحيى في القاهرة، في (٤) أجزاء، كل جزء يحتوي على مجلدات، وينقسم الكتاب من حيث الموضوعات إلى ستة أقسام، الأول في المعارف ويحتوي على ثلاثة وسبعين باباً، والثاني في المعاملات ويحتوي على ستة عشر ومائة باب، والثالث في الأحوال ويحتوي على ثمانين باباً، والرابع في المنازل ويحتوي على أربعة عشر ومائة باب، والخامس في المنازلات ويحتوي ثمانية وسبعين باباً، والسادس في المقامات ويحتوي على تسعة وتسعين باباً، يراجع عبد الحفيظ القرني، كتاب الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي سلطان العارفين، القاهرة ١٩٦٨، ص١٧٠ ـ ١٧١. يراجع كذلك، محمد المصباحي، نعم ولا، دراسة في فكر ابن عربي، الرباط ٢٠٠٦.

(**) علاء الدولَّة السَّمناني، متصوف من أتباع الطريقة الكبروية، ولد سنة ٦٥٩هـ/ ١٢٦١م، ومات في سمنان سنة ٧٣٦هـ/ ١٢٣٦م، كتب بالعربية والفارسية، وله تأويل رمزي للقرآن. قبره في سمنان على بعد مائتي كم من طهران شرقاً، والطريقة الكبروية منسوبة إلى الإمام أبي الجناب نجم الدين أحمد بن عمر الخوارزمي المعروف بالطاقة الكبرى، يراجع محمد مطيع الحافظ، الطرق الصوفية في العالم الإسلامي في القرن الثالث عشر الهجري، ص٢٠٧.

وقد صرح **بعض العرفاء**: بأن أكثر سلسلة **المشايخ** قائلون: بأن **الواجب** هو الوجود بمعنى لا بشرط شيء، ومن جملتهم السلسلة **النُّوربخشتية**(١) والسلسلة **النقشبنديّة**(٢) والسلسلة **النِّعمة اللَّهية**(٣).

---

(١) **السلسلة النوربخشية**: وهي طريقة صوفية إيرانية تتصل بمحمد بن عبدالله الإحسائي الملقب بنوربخش، بمعنى واهب الأنوار، وهو من أصل عربي علوي هاجر أبوه إلى الإحساء، وقد ولد نوربخش عام ٨٢٨هـ / ١٤٢٤م، وتوفي عام ٨٦٩هـ / ١٤٦٤م، وكان مدار دعوته تقوم على أن المهدي المنتظر الذي يؤمن به الصوفية بوصفه خاتم الأولياء، وقد اعتمدت الدعوة النوربخشتية على منهج إشراقي واضح مطعم بالأفكار الفلسفية الكلامية ولكنها توجهت إلى إسباغ صفة الإنسان الكامل المقترن بامتياز روحي على هذه الطريقة، يراجع د. كامل مصطفى الشيبي (ت ٢٠٠٦) كتاب صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، بيروت ١٩٩٧، ص١٧٧.

(٢) **السلسلة النقشبندية**: وهي طريقة صوفية منسوبة إلى سيد الطائفة خوجة بهاء الدين محمد بن محمد الحسيني البخاري المعروف بنقشبند، ولها طرق ونسب وشُعب، يراجع مرتضى الزبيدي، عقد الجوهر الثمين في الذكر وطرق الألباس والتلقين، وكتابه الآخر إتحاف الأصفياء برفع سلاسل الأولياء، نقلاً عن محمد مطيع الحافظ، الطرق الصوفية في العالم الإسلامي، بحث منشور في مجلة المعارج، السنة١٤، العددان ٤٨/ ٤٩، ٢٠٠٤، ص٢٠٨، وتنسب كلمة نقشبندية إلى عبارة (نقشبند بند) أي معناه ربط النقش، ومعناها الروحي صورة الكمال الروحي في قلب المريد، يراجع هناء غفران، النقشبندية، رؤية توضيحية، ص٣٠٦، من مجلة المعارج، مرجع سبق ذكره.

(٣) **السلسلة النعمة اللّهية**: وهي السلسلة التي تفرعت عن معروف الكرخي، وهي المنسوبة إلى السيد نور الدين نعمة الله الولي، وهي طريقة صوفية إيرانية تمت بالصلة إلى معروف الكرخي بالأصل. أما هذه السلاسل وغيرها فقد ظهرت بعد تكوين الطرق الصوفية والظاهر أنها متأخرة لم تحظ باهتمام المتصوفة إلا بعد ضعف التصوف واحتاج الأمر إلى سند يجلب احترام المريدين وإعجاب الناس، وهي إثبات تبين شيوخ الصوفي في المشرب الذي ينتمي إليه، ونظرة سلسلته تبين ميله وذوقه واتجاهه، وقد صارت السلاسل بعد تكوين الطرق الصوفية شجرة تبين نسب كل منهما وتحدد أسلاف صاحب الطريقة الصوفية، يراجع د. كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ط٢، القاهرة ١٩٦٩، ص٤٣٩ ـ ٤٤٠ ـ ٤٤٧.

والعجب أن **العارف** المتأله **الشيرازي**، وجه كلام الشيخ ابن **عربي**[*]. لدفع اعتراض الشيخ **علاء الدولَّة السَّمناني** بتوجيهات صرح بخلافها واختار ما ينافيها.

فإنه **قال**: بعد نقل عبارة الشيخ **علاء الدولَّة** بنحو **نقلناها**، وظاهر أن الشيخ **ابن عربي**[**] قائل بهذا القول، **والمناقشة معه** ترجع إلى اللفظ، فأما أن يكون **مراده** من الوجود المطلق هو المنبسط على الماهيات، أنه المنعوت بكل نعت، كما مرّ سابقاً، ويؤيده التعميم بكل نعت أو من جملته نعوت المحدثات، فإنه في القديم قديم، وفي المحدث محدث، ولا **شبهة** لأحد من **العرفاء** في تنزيهه عن صفات المحدثات وسمات الكائنات، وأما أن يكون **مراده** منه الوجود البحت **الواجب**. فأما أن يراد بكل نعت كمالي أو صفة **واجبيته** هي عين ذاته، فإن ذاته **تعالى** باعتبار ذاته، لا بانضمام صفة أو حيثية أُخرى غير ذاته، مصداق لجميع أوصافه العينية ونعوته الذاتية، أو **يراد** به أن المنعوت بكل نعت مطلقاً أعم من أن يكون بحسب ذاته، أي في المرتبة الأحدية أو باعتبار مظاهر أسمائه ومجالي صفاته التي هي من مراتب تنزلاته ومنازل شؤوناته من جهة سعة رحمته ونفوذ كرمه وجوُده وبسط لطفه ورحمته، انتهى.

وغير خفي أن حمل الوجود المطلق على الوجود المنبسط كما في التوجه **الأول** منافٍ لما **صرح** في كلامه السابق الذي **نقلناه** من أن الوجود المطلق إذا أُطلق على **الحق** في **كلامهم** محمول على المرتبة الأولى، أعني الحقيقة بشرط لا شيء، لا على الحقيقة لا بشرط شيء، وإلا يلزم عليهم **المفاسد الشنيعة**، ومع ذلك **لا أدري** كيف حُمل الوجود المطلق الذي أطلقه **الشيخ** على **الحق تعالى** على الوجود المنبسط؟

(*) في الأصل عند النراقي (الأعرابي).

(**) في الأصل عند النراقي (الأعرابي).

وأما التوجه **الثاني** بكلا شقيه **فيرد عليه**: أن الوجود البحت الواجب الذي هو المرتبة [٢٧ظ] الأولى ليس منعوتاً بنعت أصلاً ولا يقول أحد إنه يتصف بنعت وصفة وليس هناك اسم ولا رسم وحكم، وقد **صرحوا جميعاً** بذلك. ومع ذلك كيف **يقولون**: إنه منعوت بكل نعت؟

فثبت أنهم: يطلقون المرتبتين كليهما على الوجود **الحق**، وكيف لا؟ وهم **مصرحون**: بأن الوجود واحد سارٍ في هياكل الماهيات ونعوته وحيثياته واعتباراته وتجلياته وشؤونه وتطوراته، وهل الوجود السَّاري إلا الوجود المنبسط والهوية السَّارية؟

قال هذا **العارف المحقق**(*): وقد صرح في مواضع من كتبه بهذا، ولا بأس بإيراد بعض عباراته حتى تُعرف جلية الحال.

قال طاب ثراه في **السفْر الأول** من **الأسفار**: وستعلم أيضاً أن مراتب الوجود الإمكانية التي هي حقائق الممكنات ليست إلا أشعة وأضواء للنور الحقيقي والوجود **الواجب** جل مجده، وليست هي أموراً مستقلة بحيالها وهويات مترئسة بذواتها، بل إنما شؤونات لذات واحدة وتطورات لحقيقة فاردة.

وقال في **السفر** المذكور أيضاً: قال **الشيخ**(**) في **التعليقات**: الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقاً بالغير هو مقوم له، كما أن الاستغناء عن غير المقوم[١] **لواجب** الوجود بذاته والمقوم للشيء لا يجوز أن يفارقه إذ هو ذاتي له[٢].

(*) المقصود هنا الفيلسوف المتأله صدر الدين الشيرازي، وكتابه الأسفار الأربعة.

(**) المقصود هنا بالشيخ هو الفيلسوف ابن سينا، والتعليقات هو كتابه، ينظر تحقيقنا للكتاب، بغداد، بيت الحكمة ٢٠٠٢.

(١) الصواب ما أثبتناه، وعند النراقي (الغير مقوم).

(٢) يراجع ابن سينا، التعليقات، الفصل الرابع، العلم الإلهي، تعليق رقم (٥٣١) من نشرتنا.

وقال في **موضع آخر منها**: الوجود إما أن يكون الوجود محتاجاً إلى الغير فتكون حاجته إلى الغير مقوِّمة له، وإما أن يكون مستغنياً عنه فيكون ذلك مقوِّماً له، ولا يصح أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج، كما أنه لا يصح أن يوجد الوجود المستغني محتاجاً، وإلا، إن تغير لزم تغير وتبدل في حقيقتها[1]، انتهى كلام **الشيخ**[*]

وبعد نقل كلام **الشيخ**، **قال**: أقول إن العاقل اللبيب بقوة الحدس يفهم من كلامه ما نحن بصدد إقامة البرهان عليه، حيث يحين حينه من أن جميع الموجودات الإمكانية والإنيات الارتباطية التعلقية اعتبارات وشؤون للوجود **الواجب**، وأشعة وظلال للنُّور القيومي. لا استقلال لها بحسب الهوية ولا يمكن ملاحظتها ذوات منفصلة وإنيات مستقلة لأن التابعِّية والتعلق بالغير والفقر والحاجة عين حقائقها، لا أن لها حقائق على حيالها عرض لها التعلق بالغير والفقر والحاجة إليه، بل هي في ذواتها محض الفاقة والتعلق، فلا حقائق لها إلا كونها توابع لحقيقة واحدة، فالحقيقة واحدة، وليس غيرها إلا شؤونها وفنونها وحيثياتها وأطوارها ولمعان نورها وظلال ضوئها وتجليات ذاتها، كل ما في الكون وهم وخيال أو عكوس في المرايا أو ظلال، انتهى. وغير **خفي** أن عبارة **الشيخ** ليس فيها دلالة على **ما ذكره**.

وقال فيه أيضاً: والوجودات الإمكانية هوياتها عين التعلقات والارتباطات بالوجود **الحق الواجب**، إلا أنها مغايرة للارتباط **بالحق تعالى**، كالماهيات الإمكانية، حيث إن لكل منها حقيقة وماهية، وقد عرضها التعلق **بالحق تعالى** بسبب الوجودات الحقيقة التي ليست هي إلا

---

(١) يراجع ابن سينا، التعليقات، تعليق برقم (٥٣٢) من نشرتنا، وقد أصلحنا نص النراقي تبعاً لنشرتنا للتعليقات لأنه مضطرب.

(*) تم إصلاح كلام النراقي هنا، تبعاً لنص ابن سينا في كتاب التعليقات، تراجع نشرتنا للكتاب.

شؤونات ذاته **تعالى** وتجليات صفاته العليا ولمعات نوره وجماله وإشراقات ضوئه **وجلاله**، كما سيرد برهانه إن شاء **الله تعالى**، انتهى.

فظهر من **كلامه**: أن الوجودات الإمكانية تطورات وشؤون للوجود **الواجب**، واعتبارات وحيثيات للنور القيومي، وليس هذا الوجود إلا الوجود المنبسط.

وبالجملة **مذهب الصوفية** الذي اختاره هذا **العارف**: هو أن الوجود والموجود واحد، وكما **صرح** به **هو**. وله مراتب في اعتبار العقل، ولا شك أن سبب التنزل إلى مرتبة اعتبارية لا يخرج عن حقيقته.

قال المحقق الخوانساري في بعض رسائله بعد ذكر كلام: ويتلخص مما ذكر أن المعلول عند **المحققين** يكون حيثية اعتبارية **لعلته التامة**، فيكون الإيجاد **عندهم** عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقي ذا ظاهر، **فالحق** هو الوجود الحقيقي والخلق هو ظاهره. [٢٨و] والظاهر والباطن لا تغاير بينهما بالذات في الأعيان، بل إنما يكون التغاير بينهما بالاعتبار والتعقل، وأخبر التنزيل عن هذا قوله **تعالى** ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٣﴾(*).

ثم **قال**: فالإيجاد عندهم هو صيرورة الوجود الحقيقي ذا حيثيات ظهورية انتزاعية. وإن شئت **قلت**: هو عبارة عن صيرورتها الوجود الحقيقي متعيناً بالتعينات الممكنة الاعتبارية.

وإن شئت **قلت**: هو عبارة عن انبساط الوجود الحقيقي في الممكنات.

وإن شئت **قلت**: هو عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقي ذا حيثية انتزاع الماهيات الممكنة، انتهى.

(*) قرآن كريم، سورة الحديد، آية ٣.

وقال أيضاً: واستثنى **المتألهون** من كون وجود الممكنات غير مقدم على ارتباطها **بواجب الوجود** الذي باعتباره تصير موجودات. إن التغاير بين الوجود الحقيقي الذي هو موجود بذاته وبين الممكنات التي هي موجودة باعتبار ارتباطها بذلك الوجود ليس خارجاً بأن يكون لكل هوية، بل إنما يكون في التصور والاعتبار، انتهى.

فظهر من **كلامه** أنه لا فرق **عندهم** في الواقع بين الحق والخلق، فضلاً عن الحق والوجود المنبسط.

فإن قيل: لا شك أن الفرق بين مراتب الوجود ليس في الخارج والواقع، بل بمجرد الاعتبار، ولكن من **الضوابط** المقررة عند هذه **الطائفة**، إن كل شيء في مرتبة معينة له، والمعرفة الحقيقية هي حفظ المراتب، كما قيل بالفارسية: ع كر حفظ مراتب بكن زند يقي.

والمرتبة ليس لها ذات حقيقية مستقلة، بل مدركة بالتبع، ومع ذلك تجري الأحكام على المراتب لا على الحقائق، مثلاً ماء العنب إذا صار مُراً أو مسكراً فهو في المرتبة الخمرية، وإذا صار حامضاً فينتقل من المرتبة الخمرية إلى الخلّية، ففي المرتبة **الأولى** يكون حراماً وفي المرتبة **الثانية** يكون حلالاً. ولا شك أن الحقيقة فيهما واحدة. والاختلاف إنما هو في المراتب التي هي عبارة عن التشخص، والتشخص أمر اعتباري، ومع ذلك صار علّة لاختلاف الأحكام، وكذا الحكم في أنه لا **يرتَدّ** الإنسان في الطفولية بالاستخفاف بالقرآن، **ويرتدّ** عند البلوغ لأجل الاستخفاف به، ولا شك أن الحقيقة في الطفل والبالغ واحد، إلا أن تشخص الطفولية غير تشخص المكلف، والتشخص أمر اعتباري. ومع ذلك صار سبباً لاختلاف الأحكام، وهكذا الحكم في جميع الأشياء، فإن اختلافها هو إنما بالتشخصات وهي ليست إلا أموراً اعتبارية والحقيقة فيها واحدة، أعني الوجود. فبعد حذف المشخصات التي هي أمور اعتبارية **لا يبقى** موجود حقيقي إلاّ **الوجود**. وحينئذ تنسب بالوحدة

ولكن تجري الأحكام المتغايرة على هذا الوجود الواحد بحسب مراتبه وتشخصاته، وإن كانت أموراً اعتبارية، فيما تجري عليه باعتبار مرتبته وتشخص لا يجري عليه باعتبار مرتبة وتشخص آخر. فحينئذ لم لا يجوز أن تطلق المرتبة الأولى من الوجود على **الحق تعالى** ولا تطلق عليه سائر المراتب؟

قلت: على فرض تسليم أن الأحكام اختلفت باعتبار التشخصات الاعتبارية فالأحكام حينئذ أيضاً تكون اعتبارية كما في مثال ماء العنب والطفل، ولا نسلم أن الأحكام الواقعية تختلف لأجل الأمور الاعتبارية، فضلاً عن اختلاف الحقائق بها، فإن ما **نحن** بصدده إذا كان على **نحو ما ذكره هذا العارف** يكون منسوب اختلاف الحقائق لأجل الأمور الاعتبارية. لأن الفرق بين المرتبة **الأولى** من الوجود والمرتبة **الثانية** منه إذا كان بمجرد الاعتبار، ومع ذلك كان أحدهما الحقيقة الواجبية دون الآخر، فلا شك في اختلاف الحقائق بالأمور الاعتبارية، وهو **باطل**. فإنه لا يقول أحد بالحقيقة الزيدية في الطفولة غير حقيقته في حالة التكليف ولا يقول أحد [٢٨ظ] إن الخمرية حقيقة ماء العنب دون المرتبة الخلّية. هذا وأما حكاية أن الاختلاف بين الأشياء بالتشخصات وهي أمور اعتبارية والحقيقة فيها واحدة، فذلك من **الأدلة التي ذكروها في** إثبات وحدة الوجود. وستعلم إن شاء الله **تعالى** حقيقة الحال فيه.

فوضح وظهر أن **المذهب** الذي عليه **الصوفية**، وحمل **أكثر المتأخرين** أيضاً كلامهم عليه، وهو أن الوجود والموجود واحد، وهذا الوجود يؤخذ تارةً بشرط لا شيء، وتارةً لا بشرط شيء، وتارةً بشرط شيء، والاختلاف بين هذه المراتب إنما هو بمجرد الاعتبار، لأن الحقيقة في هذه المراتب واحدة والاختلاف الاعتباري، إنما هو لأجل تنزُّل الوجود من المرتبة الأولى إلى سائر المراتب، فإنه في المرتبة الأولى ليس الممكنات مجالي لتجليه ومظاهر لظهوره فيها، وفي المرتبة الأخيرة يتحقق

ذلك. وهذه الممكنات أمور اعتبارية هي من تجليات **الوجود الحق** وإشراقاته ومن تطوراته وحيثياته ومن خلال ضوئه وأشعة أنواره وكلها أمور اعتبارية، والتحقق للوجود الذي ينتزع هذه الحيثيات منها.

وإلى هذا ذهب **العارف المحقق الشيرازي** ذاكراً دليلين على هذا المطلب، وقال: استنباط الدليل عليه مما **ألهمني الله تعالى** ولم **يسبقني** أحد عليه.

وقد ذكر **بعضُ** آخر، **بعضاً آخر** من الأدلة، وقد ذكروا بعض الأمثلة أيضاً، فلا بد لنا **أولاً** من نقل بعض العبارات التي ذكرتها هذه **الطائفة** مما يدل على أن **مذهبهم** ما ذكر، وإن سبق بعض عباراتهم، **وثانياً**، ذكر الأدلة التي **ذكروها** على هذا المطلب، **وثالثاً** ، إيراد بعض الكلمات التي ينبغي أن تقال.

أما **الأول**: **أعني** ذكر بعض عباراتهم، **فنقول**: قال **بعض العرفاء**، فالمقول عليه سوى **الله** وغيره أو المسمى بالعالَم هو النسبة إليه **تعالى** كالظل للشخص فهو ظل **الله**، فهو عين نسبة الوجود إلى العالَم ومحل ظهور هذا الظل **الإلهي** الموسوم بالعالَم إنما هو أعيان الممكنات، عليها امتد هذا الظل، فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات، ولكن **بنورٍ ذاته** وقع الإدراك. لأن أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات. إذ الوجود نير الذات وما سواه مظلم الذات، فما يعلم من العالَم إلا قدر ما يعلم من الظل، ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه ذلك الظل، فمن حيث هو ظل له يعلم ومن حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه يجهل من الحق، ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا﴾(*) أي، يكون بحيث لا ينشأ منه

(*) قرآن كريم، سورة الفرقان، آية ٤٥.

فيض جود وظل وجود ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴿٤٥﴾﴾(*)، وهو ذاته باعتبار كونه نوراً لنفسه ويشهد به العقل والحس للظِّلال المعدومة الوجودية، فإن الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور ﴿ثُمَّ قَبَضْنَـٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴿٤٦﴾﴾(**) وإنما قبضه إليه لأنه ظله، فمنه ظهر وإليه يرجع الأمر كله، فكل ما ندركه فهو وجود **الحق** في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية **الحق** هو وجوده، ومن حيث اختلاف المعاني والأفعال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري والقوة الحسية فهو أعيان الممكنات الباطلة الذوات. فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني اسم الظل، كذلك لا يزول عنه اسم العالَم وما سواه **الحق**، وإذا كان الأمر على ما **ذكرته لك**، فالعالَم متوهم ما له وجود حقيقي، انتهى.

وقال **العارف المتأله الشيرازي**: في كيفية كون الممكنات مرائي لظهور **الحق** فيها ومجالي لتجلي **الإله** عليها، قد سبق أن الممكنات والماهيات مرائي الوجود **الحق** ومجالي لحقيقته **المقدسة**، وخاصية كل مرآة بما هي مرآة أن تحكي [٢٩و] صورة ما تجلى فيها، إلا أن المحسوسات لكثرة قشورها وتراكم جهات النقص والإمكان فيها لا يمكن لها **حكاية الحق الأول** إلا في غاية البعد، كما قال ذلك **أرسطو في أثولوجيا**(١).

(*) قرآن كريم، سورة الفرقان، آية ٤٥.

(**) قرآن كريم، سورة الفرقان، آية ٤٦.

(١) **أثولوجيا أو علم الربوبية**: هو كتاب ليس من تأليف أرسطو، وإن كان بعض الفلاسفة العرب المسلمين قد نسبوه خطأً إليه، بل هو من تأليف الفيلسوف المصري أفلوطين (ت ٢٧٠م)، حتى أن هؤلاء الفلاسفة المسلمين قد نسجوا على منوال باعتباره لأرسطو موائمة وموافقة بينه وبين أفلاطون، وعلى رأس هؤلاء الفيلسوف الفارابي في كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين ورسالة في العلم الإلهي، أما ابن سينا وإن كان متنبهاً أن كتاب أثولوجيا هو ليس لأرسطو ولكنه لم يفعل شيئاً إذ أشار في كتابه المباحثات (منشور ضمن أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ط٢، الكويت ١٩٧٨، =

. . . .

= ص١٢١، قائلاً: وأوضحت شرح المواضع المشكلة في الفصوص إلى آخر أثولوجيا على ما في أثولوجيا من المطعن، ويشير المستشرق باول كراوس في الحاشية رقم ٢، من الصفحة ذاتها، أن ابن سينا يشك في صحة نسبة أثولوجيا إلى أرسطو، يراجع بحثه أفلوطين عند العرب، ص٢٧٢، تعليقة ٣، وص٢٧٣، القاهرة ١٩٤٢. ولكن ابن سينا يشرح كتاب أثولوجيا المنسوب إلى أرسطوطاليس، يراجع نشرة كتاب ابن سينا ضمن كتاب أرسطو عند العرب، مصدر سبق ذكره. إذ يحتل هذا الشرح الصفحات ٣٥ ـ ١١٦، وإن كان ابن سينا يشير إلى تقسيمات الفيلسوف أفلوطين، وأما تسميته بالشيخ اليوناني عند الفلاسفة المسلمين فهو لأنه لم يعرف بالاسم الصريح (أفلوطين) أو أفلوطينيوس بل عرفوه بكنيته (الشيخ اليوناني) وقد أسماه بهذا الاسم كل من الفلاسفة والمتكلمين من أمثال أبو سليمان السجستاني في كتاب صوان الحكمة والشهرستاني في الملل والنّحل، ج٣، ص٧٢ ـ ٧٧، القاهرة ١٣٢١هـ، ومن ناحية أخرى لم يعرفوا له كتاباً فيذكروه له، أما كتابه التساعيات Enneads، فقد لخص المترجمون في العصر العباسي منه أجزاء هي الرابعة والخامسة والسادسة، الخاصة بموضوع الفيض والنفس، وقد تألف من هذه الخلاصة الممزوجة كتاب أُطلق عليه اسم أثولوجيا أرسطاطاليس، ومن هنا يبدو أنه نسب إلى أرسطو لا إلى صاحبه الحقيقي أفلوطين، كما انتزع منه فصول أُخرى أصبحت باسم رسالة في العلم الإلهي للفارابي، أي نُسب إلى الفارابي مع أنه في الواقع مستخلص من التاسوع الخامس من تساعيات أفلوطين، وكل هذا زاد من خفاء معالم أفلوطين مع أن أثره في الفكر الإسلامي بعامة لا يقل أبداً عن أثر أرسطو وأفلاطون بل لربما يزيد في تشعبه، إذ شمل الفلسفة والمذاهب الدينية ذوات النزعات الروحية والغنوصية والعرفانية، يراجع مقدمة د. عبد الرحمن بدوي لكتاب أفلوطين عند العرب، القاهرة ١٩٦٦، ص١ ـ ٢. والمعروف أن أفلوطين فيلسوف مصري ولد في ليغو بولس من أعمال مصر الوسطى، ولا نعرف شيئاً عن أسرته كما يقول فورفوريوس تلميذه والمترجم لحياته، ولم يشرع أفلوطين في كتابه هذا إلا بعد الخمسين من عمره وبعد وفاته جمع فورفوريوس الرسائل وكانت (٥٤) رسالة وقدم لها بترجمة لحياة أفلوطين ووزع هذه الرسائل على ستة أقسام في كل قسم منها تسع رسائل، فسميت بالتساعيات تكريماً للعددين الكاملين ستة وتسعة فجمعت في كل تساعية الرسائل التي تعالج ذات الموضوع واضعاً دائماً في الأول الأقل أهمية، فالتساعية الأولى خاصة بالإنسان والثانية والثالثة بالعالم المحسوس والرابعة في النفس والخامسة بالعقل والسادسة بالوجود الدائم أو العالم العلوي، أما فلسفته فتقوم=

وبيان ذلك: أن للحق تجلياً واحداً على الأشياء وظهوراً واحداً على الممكنات، وهذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثانوي على نفسه في مرتبة الأفعال، فإنه سبحانه لغاية تماميته وفرط كماله فاض ذاته من ذاته، وفاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته، وهذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه لا يمكن أن يكون مثل ظهوره الأول لاستحالة المثلين، وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي والشعَّاع نحو المضيء في النورية، فلا محال نشأت من هذا الظهور الثانوي الذي هو ترذل الوجود الواجب بعبارة، والإفاضة بعبارة أُخرى، والنفس الرحمانية في اصطلاح قومٍ، والعلّية والتأثير في لسان قومٍ آخر، والمحبة الأفعالية عند أهل الذوق، والتجلي على الغير عند بعضٍ الكثرة والتعدد، وحسب... الأسماء والصفات في نحوِ العلم البسيط المقدس، فظهرت الذات الأحدية والحقيقة الواجبية في كل واحدٍ من مرائي الماهيات بحسبه، أن لا يحسب ذاتها ظهورات متبوعة وتجليات متعددة كما توهمه بعض، وإلا يلزم انثلام الوحدة الحقة تعالى.

= على الفيض، ومفادها أن الواحد غير متحرك، إذ ليس خارجه حد يتحرك إليه، فإذا جاء شيء بعده فلا يجيء الشيء إلى الوجود إلا إذا كان الواحد متجهاً إلى ذاته أبداً، ويجب القول إن ما يأتي من الواحد يأتي من دون حركة أو ميل أو إرادة. ولكن ماذا نتصور حوله إذا كان ساكناً ؟ نتصور إشعاعاً آنياً منه وهو ساكن كما يتولد من الشمس الضوء الساطع المحيط بها وهي ساكنة دائماً من جهة الماهية في عرف القدماء)... فالموجود الكامل يلد دائماً موضوعاً سرمدياً وموجداً أدنى منه ولكنه الأعظم بعده، وهو العقل الكلي الذي كلمة الواحد وفعله وصورته، ولكن الواحد (= الله) ليس عقلاً، فكيف يلد العقل؟ يقول: إنه يرى باتجاهه إلى ذاته وهذه الرؤية هي العقل الكلي وفي العقل توجد أيضاً وحدة ولكن الوحدة قدرة محدثة لجميع الأشياء، ويستمر الفيض على هذا المنوال إلى أن نصل إلى العالم الأرضي، يراجع للتفصيلات، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٩١ ـ ٢٩٣.

قال **الشيخ ابن عربي**(*) في الباب الثالث والستين من **الفتوحات**: إذا أدرك الإنسان صورته في المرآة[١]، يعلم قطعاً أنه أدرك صورته بوجه، وأنه ما أدرك صورته بوجه، لما يراه في غاية الصغر لصغر جرمٍ أو الكبر لعظمته، ولا يقدر أن ينكر أنه رأى صورته ويعلم أنه ليس في المرآة صورته، فما تلك الصورة المرئية؟ وأين محلها؟ وما شأنها؟ فهي منفية ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة، أظهر **سبحانه** هذه الحقيقة لعبده، ضرب المثال ليعلم، ويتحقق أنه إذا عجز وحارَّ في دركِ حقيقة هذا، وهو من العالم، ولم يحصل بحقيقته فهو بخالقها أذلَّ وأعجز وأجهل وأشد حيرة.

أقول: ونبه(**) **بذلك، على أن تجليات الحق** أرق وألطف من حقيقة هذا الذي حارت العقول فيه، وعجزت عن إدراكه، إلى أن يبلغ عجزها إلى أن يقول بل لهذا المدرك حقيقة أم لا؟ فإن القول لا يلحقه بالعدم الصرف، وقد علمت أنه ليس بلا شيء، ولا الوجود المحض، وقد علمت أنه ليس بشيء مبين للمقابل ولا بالإمكان البحت، **فالحكمة** في خلق المرآة والحقيقة الظاهرة فيها هداية العبد إلى كيفية سريان نور **الحق** في الأشياء، وتجليه على مرائي الماهيات وظهوره في كلِّ شيء بحسبه، فإن وجود كل ماهية إمكانية ليس هو نفس ماهيتها بحسب المعنى والحقيقة، ولا عين الذات **الواجبية** لحضورها ونقصه وإمكانه، ولا مفصولاً عنها بالكلية لعدم استقلاله في التحقق كما مضى برهانه.

(*) في الأصل عند النراقي (الأعرابي).

(١) بصدد موقع (المرآة) في فلسفة وفكر ابن عربي، يراجع نزهة براضة، المرآة أو حضرة الأنوثة عند ابن عربي، بحث في كتاب ابن عربي في أُفق ما بعد الحداثة، تنسيق محمد المصباحي، المغرب ٢٠٠٣، ص٤٧.

(**) لاحظ النراقي هنا كيف يفسر ويؤول عبارة ابن عربي بما تنسجم مع ما يريد ابن عربي نفسه.

ثم إنه كما **ثبت** أن تجليه **تعالى** على الأشياء تجلٍّ واحد وإفاضة واحدة، إنما حصل تعدُّده واختلافه بحسب تعدد الماهيات واختلافها ، **بتيقن** أنه لا تكرار في التجلي باعتبار مظهرٍ واحد، انتهى.

وقال أيضاً: ظهور **الوجود بذاته** في كل مرتبة من الأكوان وتنزُّله إلى كل شأن من الشؤون يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات وعين من الأعيان الثابتة، وكلما كان مراتب النزول أكثر وعن منبع الوجود أبعد، كان ظهور الأعدام والظلمات بصفة الوجود ونعت الظهور واحتجاب الوجود بأعيان المظاهر، واختفاؤه بصورة المجالي وانصباغه بصبغ الأكوان أكثر، فكل ذرة من الذرات توجب تنزلاً عن مرتبة الكمال وتواضعاً عن غاية الرفعة والعظمة وشدة النورية وقوة الوجود في كل مرتبة من المراتب [٢٩ظ] يكون الخفاء والتنزل فيه أكثر، كأن ظهورها على المدارك الضعيفة أشد. والحال بعكس ما ذكر على المدارك القوية، كمراتب أنوار الشمس بالقياس إلى أعين الخفافيش وغيرها، ولهذا يكون إدراك الأجسام التي هي في غاية نقصان الوجود أسهل على الناس من إدراك المفارقات النورية التي هي في غاية قوة الوجود وشدة النورية، لا أشد منها في الوجود والنورية إلا مبدعها **وباريها** وهو نور الأنوار ووجود الوجودات. حيث إن قوة وجوده وشدة ظهوره غير متناهية قوة وحدة وعدة، ولشدة وجوده وظهوره لا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأفهام، بل تتجافى عنه الحواس والأوهام، وتنبؤ منه العقول الأفهام، فالمدارك الضعيفة مدرك الوجودات النازلة المصحوبة بالاعدام، والملكات المختصة المحجوبة بالأكوان المنصبغة بصبغ الماهيات المتخالفة والمعاني المتضادة، وهي في حقيقتها متحدة المعنى. وإنما التفاوت فيها بحسب القوة والضعف، والكمال والنقص، والعلو والدنو، الحاصلة لها بحسب أصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب التنزُّلات لا غير. ولو لم تكن المدارك ضعيفة قاصرة عن إدراك الأشياء على ما هي عليها لكان

ينبغي أن يكون ما وجوده أكمل وأقوى ظهوره على القوة المدركة وحضورها لديه أتم وأجلى. ولما كان **واجب الوجود** من فضيلة الوجود في أعلى الأنحاء، وفي سطوع النور في قصيا المراتب، يجب أن يكون وجوده أظهر الأشياء عنده، وحيث تجد الأمر على خلاف ذلك، فعلمنا إن هذا ليس من جهته إذ هو في غاية العظمة والإحاطة والسطوع والجلاء والبلوغ والكبرياء. ولكن لضعف عقولنا، وانغماسها في المادة وملابساتها الأعدام والظلمات، تعرض عن إدراكه ولا تتمكن أن تعقله على ما هو عليه في الوجود، فإن **إفراط** كماله يبهرها لضعفها وبعدها عن منبع الوجود ومعدن النور. والظهور من قبل **سنخ** ذاتها لا من قبله، فإنه لغاية عظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ، وعدم تناهيه، أقرب إلينا من كل الأشياء، كما أشار بقوله [**تعالى**]: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾﴾(*) ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ﴾(**)، فثبت أن بطونه من جهة ظهوره، فهو باطن من حيث هو ظاهر، فكلما كان المدرك أصح إدراكاً وعن الملابس الحسية والغواشي المادية أبعد درجة، كان ظهور أنوار **الحق الأول** عليه وتجليات جماله **وجلاله** أشد وأكثر من ذلك، لا نعرفه حق المعرفة، ولا ندركه حق الإدراك لتناهي القوى والمدارك، وعدم تناهيه في الوجود والنورية ﴿وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَىِّ ٱلْقَيُّومِ﴾(***).

ومما يجب أن **يحقق**، أنه وإن لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها إلا بما **ذكرنا** من الكمال والنقص، والتقدم والتأخر، والظهور والخفاء، لكن يلزمها بحسب كل مرتبة من المراتب أوصاف معينة ونعوت خاصة إمكانية هي المسماة بالماهيات عند **الحكماء** أو بالأعيان

(*) قرآن كريم، سورة ق، آية ١٦.

(**) قرآن كريم، سورة البقرة، آية ١٨٦.

(***) قرآن كريم، سورة طه، آية ١١١.

الثابتة[1] **عند العرفاء**، فانظر إلى مراتب أنوار الشمس التي مثال إليه في عالم المحسوسات، كيف انصبغت بصبغ ألوان الزجاجات، وفي أنفسها لا لون لها ولا تفاوت فيها إلا بشدة اللمعان، فمن متوقف مع الزجاجات وألوانها احتجب بها عن النور الحقيقي ومراتبه الحقيقية النزولية اختفى النور عنه. كمن ذهب إلى أن الماهيات أمور حقيقية متأصلة في الوجود. والوجودات أمور انتزاعية ذهنية، ومن شاهد ألوان النور وعرف أنها من الزجاجات ولا لون للنور في نفسه، ظهر له النور وعرف أن مراتبه هي [٣٠و] التي ظهرت، وصورة الأعيان على صنع استعداداتها، كمن ذهب إلى أن مراتب الوجودات التي هي لمعات للنور الحقيقي **الإلهي** وظهورات للوجود **الحق الواجب**، ظهرت في صورة

---

(١) **أعيان ثابتة**: بصدد تعريفها، يراجع تعليقنا على المبحث الثالث، حاشية ١٣، من هذا الكتاب، فضلاً عن ذلك يوضح أبو العلا عفيفي هذا المصطلح في بحثه الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة، ضمن الكتاب التذكاري عن محيي الدين بن عربي، ص٢٠٩، إذ يقول: إن الأعيان الثابتة يقصد بها الحقائق والذوات أو الماهيات، كما يستعملها أحياناً مرادفة للموجودات الخارجية المحسوسة، ولكن يقصد الأعيان الثابتة المعنى الأول لا الثاني، وأما الثبوت فمعناه الحصول إطلاقاً سواء كان في العالم الخارجي أم في الذهن ولكنه هنا يقصد به الوجود العقلي أو الذهني كوجود ماهية الإنسان أو ماهية المثلث في الذهن ويقابل الثبوت بالوجود الذي يقصد به التحقق في الخارج في الزمان والمكان كوجود أفراد الإنسان في العالم الخارجي، وعندما يتكلم ابن عربي عن الأعيان الثابتة، إنما يعترف بوجود عالم معقول توجد فيه حقائق الأشياء أو أعيانها المعقولة إلى جانب العالم الخارجي المحسوس الذي توجد فيه أشخاص الموجودات، وهنا يذكرنا بأفلاطون ونظرية المثل وإن كانت نظريته في الأعيان الثابتة أعمق من هذا وأكثر تعقيداً لأن فيها عناصر غير أفلاطونية منها أرسطية واعتزالية واشراقية سهروردية. كما أن الأعيان الثابتة أمور عدمية أو بأنها معدومات وهو اصطلاح أخذه بلا شك من فلسفة المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن المعدوم شيء وذات وعين وأن له خصائص وصفات وإن كان ابن عربي والمعتزلة لا يقصدون بالمعدوم شيئاً عدمياً على الإطلاق أو أمراً سلبياً وإنما يقصدون به شيئاً معقولاً مسلوباً عنه صفة الوجود الخارجي.

الأعيان، وانصبغت بصبغ الماهيات الإمكانية، واحتجبت بالصوُّر الخلقيَّة عن الهوِّية **الإلهيَّة الواجبية.**

ومما يجب أن يعلم إنَّ **إثباتنا** لمراتب الوجودات المتكثرة، **ومواضعتنا** في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها، **لا ينافي ما نحن** بصدده من ذي قبل، من إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتاً وحقيقة، كما هو **مذهب الأولياء، وسنقيم** البرهان القطعي على أن الوجودات وإن تكثرت وتمايزت إلا أنها من مراتب تعينات **الحق الأول** وظهورات نوره وشؤونات ذاته، لا أنها أمور مستقلة وذوات منفصلة(*)، **انتهى.**

وقال **بعض المتألهين** من **العرفاء**: إن موجودات العالم لا حقائق لها متَّصلة سوى كونها مضافة إلى موجدها ومتعلقة بها وما يجري مجرى ذلك. وأن ليس لها هوية مستَّقلة سوى هوية موجدها وقيومِّها، ودريت أن أفعاله **سبحانه** وآثاره هي بعينها أسمائه الحسنى، وكلماته التي لا تنفد، من حيث ظهورها على وجه تفصيلي، يظهر بحسبها صفاتها وكمالاتها بصور معدودة متمايزة بعضها عن بعض، ودريت أن الاسم هو **الذات المتجلي** بصفة من الصفات وتعين من التعينات، فأفعاله **سبحانه** بعينها هي ذاته المتعين بتعيينات مختلفة من حيث ظهورها التفصيلي، فالوجود المطلق يتجلى فيتعين، ويتناهى ويظهر ظهوراً تفصيلياً، فيصدر منه بحسبه الآثار فيصير خلقاً من الخلائق، وإيجاده **سبحانه** للعالَم عبارة عن هذا التجلي والظهور، والعقل والنفس والفلك والأجرام كلها أسماء على **الحق** تعالى ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٠﴾﴾(**)، انتهى.

(*) في قراءة (متأصلة).

(**) قرآن كريم، سورة يوسف، آية ٤٠.

وقال أيضاً: قد دريت أن الوجود **الحق** من حيث ذاته لا اسم له ولا نعت، فالاسم **الله** المتضمن لسائر الأسماء هو الوجود المطلق، وهو بعينه الاسم النور، كما قال **تعالى** ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾(*)، إذ به تتنور سماوات للأرواح وأراضي للأشباح، فللوجود **الحق** ظهور لذاته في ذاته، يقال له: غيب الغيوب، وظهور بداية لفعله هو هذا الظهور، وهو نور واحد تظهر به الماهيات بلا جعل وتأثير، وبسبب تمايز الماهيات غير المجعولة أو تخالفها من دون تعلق جعل وتأثير، اتصف هذا النور الذي هو حقيقة الوجود المطلق بصفة التعدد والتكثر بالعرض لا بالذات، فتنعكس أحكام كل من الماهية والوجود على الآخر، وصار كل واحد منهما مرآة لظهور أحكام الآخر فيه بلا تعدد وتكرار في التجلي الوجودي أصلاً، بل التعدد إنما هو في المظاهر والمرايا لا غير كما قيل شعراً:

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا ... أنت أعددت المرايا تعددا

ألم ترى إلى نور الشمس كيف يتكثر ويتعدد تكثر المشبَّكات والرواش وهو نفسه واحد لا تكثر فيه أصلاً، وإلى الواقع منه على الزجاجات المختلفة الألوان كيف ينصبغ بصبغِ ألوانها المتعددة وهو في نفسه لا لون له، ولا تفاوت فيه، بوجه من الوجوه، فلولا هذا الظهور الذي هو إظهار منه **سبحانه** لنفسه بالذات ولغيره بالعرض لما ظهر شيء من الموجودات، ولا وجدت بوجه من الوجوه، بل كانت باقية في حجاب العدم وظلمة الاختفاء [**٣٠ظ**] لعريها بحسب ذواتها عن الوجود والظهور كما دريت. فإنما ظهورها به **سبحانه**، وله، ومعه، ومنه، وفيه. وما هي في حدود أنفسها إلا أمور اعتبارية أو عدمية من تعينات أو تناهيات وحدود. فهي في الحقيقة من حيث ذواتها ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾(**).

(*) قرآن كريم، سورة النور، آية ٣٥.

(**) قرآن كريم، سورة النور، آية ٣٩.

ومن هنا قيل: عند سماع **حديث** (كان الله ولم يكن معه شيء الآن كما كان هكذا)، ترقى **العارفون** من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة واستكملوا معراجهم فرادا بالمشاهدة والعيانية، أنه ليس في الوجود إلا **الله** ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾(*)، لا أنه يصير هالكاً في وقت من الأوقات بل هو هالك أزلاً وأبداً لا يتصور إلا كذلك، انتهى.

قال **العارف المتأله الشيرازي** في الجزء الأخير من السفر الأول (من **أسفاره**) بعد كلام: ومحصل الكلام أن جميع الموجودات عند أهل الحقيقة والحكمة الإلهية المتعالية عقلاً كان أو نفساً أو صورةً نوعية من مراتب أضواء النور الحقيقي وتجليات الوجود القيومي الإلهي، وحيث سطع نور الحق أظلم وانهدم ما ذهب إليه أوهام **المحجوبين** من أن للمكنات الممكنة في ذاتها وجوداً، بل إنما تظهر أحكامها ولوازمها من مراتب الوجودات التي هي أضواء وظلال للوجود الحقيقي والنور الأحدى. **وبرهان** هذا الأصل من جملة ما **أتانيه ربي** من الحكمة بحسب العناية الأزلية وجعله قسطي من العلم، بفيض فضله وجوُده، فحاولت به إكمال الفلسفة وتتميم الحكمة، وحيث إن هذا الأصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور، ذهلت عنه **جمهور الحكماء**، وذلّت بالذهول عنه **أقوام** كثيرة من المحصلين، فضلاً عن **الأتباع والمقلدين** لهم **والسائرين** معهم. فكما **وفقني الله تعالى** بفضله ورحمته الاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الأزلي للماهيات الإمكانية والأعيان الجوازية، فكذلك **هداني ربي بالبرهان** النير العرشي إلى صراط مستقيم، من لو كان الموجود والوجود منحصراً في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين، وليس في دار الوجود غيره دَياراً، وكلما يتراءى في عالم الوجود

(*) قرآن كريم، سورة القصص، آية ٨٨.

أنه غير **الواجب** المعبود، فإنما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته، انتهى.

ومن أمثال هذه العبارات كثيرة في كتب **الطائفة العَلّية** من متقدميهم ومتأخريهم. ومفاده واحد، ولذلك **اكتفينا** بهذا القدر.

وأما **الثاني**: **أعني** ذكر الأدلة التي ذكروها لهذا المطلب، فمنها ما ذكره **العارف الشيرازي** (طاب ثراه)، فقال: هو مما **ألهمني الله ربي**، وجعله من **قسطي**، كما تقدم في عباراته. وقد ذكره في جميع كتبه **كالأسفار وشواهد الربوبية**[1] وغيرها، **ونحن نذكره** على ما ذكره في **الأسفار. ثم نقول فيه** ما ينبغي أن يقال.

فقال: اعلم أيها السالك بإقدام النظر، والساعي إلى طاعة الله **سبحانه**، والانخراط في سلك المهيمّنين في ملاحظة كبريائه، والمستغرقين في بحار عظمته وبهائه، أنه كما أن الموجد لشيء بالحقيقة ما هو بحسب جوهر ذاته، وسنخ حقيقته، فياضاً بأن يكون ما يحسبه بجوهر حقيقتها هو بعينه ما يحسبه بجوهر فاعليتها فيكون فاعلاً، لا أنه شيء يوصف ذلك الشيء بأنه فاعل، فكذلك المعلول له ما هو بذاته أثراً ومفاضاً لا شيء آخر غير المسمى معلولاً، لا يكون هو بالذات أثراً حتى يكون هناك أمران ولو بحسب تحليل العقل [٣١و] واعتباره أحدهما شيء وللآخر أثر، فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات إلا أحدهما فقط دون الثاني إلا بقرب من التجوز دفعاً للدور والتسلسل، فالمعلول بالذات أمر بسيط كالعلة بالذات، وذلك عند تجريد الالتفات إليهما فقط، فإنا جردنا العلة عن كل ما لا يدخل في عليتها وتأثيرها، أي كونها بما هي علة، ومؤثرة، وجردنا المعلول عن سائر ما لا يدخل في

---

(١) الشواهد الربوبية كتاب من تأليف الفيلسوف صدر الدين الشيرازي، وقد صدرت له نشرة محققة مع تعليق وحواشي للملا هادي سبزواري، من قبل جلال الدين أشتياني، قم ١٣٨٢هـ.

قوام معلوليتها، ظهر لنا أن كل علة علة بذاتها وحقيقتها، وكل معلول معلول بذاته وحقيقته، فإذا كان هذا هكذا يتبين ويتحقق أن هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية متباينة لحقيقته علته المفيضة إياها، حتى يكون للعقل أن يشير إلى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدها، فتكون هناك هويتان مستقلتان في التعقل، إحداهما مفيضاً والأخرى مفاضاً، إذ لو كانت كذلك، لزم أن يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولاً، لكونه متعقلاً من غير تعقل علة وإضافته إليها، والمعلول بما هو معلول لا يعقل إلا مضافاً إلى العلة، فانفسخ ما أصَّلناه من الضابط في كون الشيء علة ومعلولاً أيضاً.

فإذاً المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً ولاحقاً، ولا معنى له غير كونه أثراً تابعاً من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني، كما أن العلة المفيضة على الإطلاق إنما كونها أصلاً ومبدءاً ومصموداً إليه وملحوقاً به ومتبوعاً هو عين ذاته، فإذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات إلى ذات يكون بسيط الحقيقة النورية الوجودية **مقدساً** عن شوب كثرة ونقصان وإمكان أو قصور وخفاء بريء الذات عن تعلقٍ بأمر زائد حال أو محل خارج أو داخل وثبت أنه بذاته فياض وبحقيقته ساطع وبهويته منور للسماوات والأرض وبوجوده منشأ لعالَم الخلق والأمر، وتبين وتحقق أن لجميع الموجودات أصل واحد وسنخ فارد هو الحقيقة والباقي شؤونه، وهو الذات، وغيره أسمائه ونعوته، وهو الأصل، وما سواه أطواره وشؤونه، وهو الوجود، وما وراءه جهاته وحيثياته، ولا يتوهمن أحد من هذه الاعتبارات، أن نسبة الممكنات إلى ذات **القيوم تعالى** تكون نسبته الحلول هيهات!!.

إن الحالّية والمحلّية، مما يقتضيان الإثنينية في الوجود بين الحالّ والمحلّ، وها هنا، أي عند طلوع شمس التحقيق من أفق العقل الإنساني المنور بنور الهداية والتوفيق، ظهر أن لا ثاني للوجود الواحد

الأحد الحق، واضمحلت الكثرات الوهمية وارتفعت أغاليط الأوهام و ﴿ٱلْـَٔـٰنَ حَصْحَصَ ٱلْحَقُّ﴾(*) وسطع نوره النافذ في هياكل الممكنات، ويقذف به على الباطل ﴿فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾(**) وللثنويين[1] الويل مما يصفون.

إذ قد انكشف أن كل ما يقع اسم الوجود بنحوٍ من الأنحاء فليس إلا شأن من شؤون الواحد القيوم، ونعت من نعوت ذاته، ولمعة من لمعات صفاته، فما وضعناه أولاً أن في الوجود علة ومعلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني[2] إلى كون العلة

(*) قرآن كريم، سورة يوسف، آية ٥٣.

(**) قرآن كريم، سورة الأنبياء، آية ١٦.

(١) **الثنوية Dualism**: تقابل الواحدية، وتذهب في تفسير العالم إلى القول بمبدأين متقابلين كالخير والشر، وتسمى أيضاً الإثنينية، يراجع إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص٥٨، والثنوية مذهب فلسفي يقول بمبدأين يدبران العالم أو يديره أحدهما ويفسده الآخر، فعند التهانوي الإثنينية هي كون الطبيعة ذات وحدتين ويقابلهما كون الطبيعة ذات وحدة أو وحدات، يراجع يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ص٣. كذلك، أندريه لالاند، موسوعة الفلسفة، ج١، ص٣٠٦، وللتفصيلات عن الثنوية وتاريخها وفلسفاتها، كتاب حسن سعيد الكرمي، الثنوية في التفكير، المقالة الأولى، بيروت ١٩٧٧.

(٢) **العرفان**: سبق لنا أن وضحنا في الحاشية (٢) من المبحث السابع من هذا الكتاب على هذا المصطلح (الغنوص)، وإتماماً للفائدة نود أن نوضح جانباً آخر منه. العرفان علم مترابط يتصل بعضه ببعض، فكما قلت بأن العرفاني عابد زاهد عارف، كذلك علوم العرفان هي علوم الشريعة وعلوم الطريقة وعلوم الحقيقة، وهي علوم مترابطة متجمعة في سلوك وعلم وقلب العرفاني، أما مصدرية العرفاني فهو قلبه الإيماني المستدل بقلبه التحصيلي، والعرفاء المسلمون مصدر سلوكهم واستدلالاتهم العرفانية هي القرآن والحديث القدسي وأقوال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وهو ما نجده في كتبهم ولاسيما كتب ابن عربي الفتوحات المكية وفصوص الحِكم وكتاب الغزالي إحياء علوم الدين، وكتاب صدر الدين الشيرازي الأسفار الأربعة والإمام الخميني في مصباح الهداية وتفسير آية البسملة وشرح دعاء السحر والأربعون حديثاً، وابن سينا في الإشارات والتنبيهات القسم الرابع.
وهنا لابد من التفريق بين مصطلحي العرفان والمعرفة، فالمعرفة تختص بالمفهوم=

منهما أمراً حقيقياً، والمعلول جهة من جهاته، ورجعت علية المسمى بالعلة، وتأثيره للمعلول، إلى تطوره بطور، ولحيثية من حيثياته، لا انفصال شيء مباين عنه، **فاتقن هذا المقام الذي زلت فيه أُقدام أولي العقول والأفهام**، انتهى.

وخلاصته: أن هنا مقدمتين مبرهنتين ثابتتين، وبعد ثبوتهما يثبت المطلوب.

الأولى: أنه لما ثبت أن الماهيات أمور اعتبارية انتزاعية فلا يتعلق الجعل بها، بل الجعل يتعلق بالوجود الخاص، فالجعل عبارة عن إبداع

= المجرد في حين يختص العرفان بالتوأمة بينه وبين تجسيده في عالم الفعل والسلوك، وهو ما يقتضيه دخول الألف والنون في صيغته، وبهذا يصبح العرفان (معرفة + تجسيدها)، وهو المدخل الوحيد إلى صياغة الإنسان الذي يقع الحديث عن حريته والقوانين التي تحفظها فتحقق له العدالة. وأهل العرفان إذا ذكروا في معرض المعرفة سموا بالعرفاء، وإذا ذكروا في معرض أمر اجتماعي دعوا بالمتصوفة، ولم ينسب للعرفاء والمتصوفة أي انقسام مذهبي في الإسلام.
ولهذا نجد أن العرفان يبحث في حقيقة الوجود بخلاف الفلسفة التي تبحث عن الموجود بما هو موجود، فمن وجهة نظر العارف أن كل وجود غير الله سبحانه وتعالى إنما هو تجليات وتصورات للوجود الحقيق، بينما الفيلسوف يريد فهم الكون بعقله وصورته عالماً عقلانياً متحقق في الخارج، مستدلاً بذلك بالعقل والمنطق والاستدلال، ومن الاصطلاحات العرفانية ما ذكرها ابن عربي في معجمه الصوفي ومنها الفيض الأقدس والفيض المقدس والوجود المنبسط والحضرات الخمس ومقام الأحدية ومقام الواحدية ومقام غيب الغيوب، وهذه الاصطلاحات تتعلق بالعرفان النظري، أما العرفان العملي، فمصطلحاته هي الوقت والحال والمقام والقبض والبسط والجمع والتفرقة والغيبة والحضور والذوق والشراب والسكر والري والمحو والمحق والصحو والخواطر والقلب والروح والسر. وبهذا يكون العارف هو الذي بذل مجهوده فيما لله وتحقق معرفته بما من الله وصح رجوعه من الأشياء إلى الله، والعلم الذي يتناوله العرفان هو العلم الإلهي المطلق. يراجع للتفصيلات، مجلة المعارج، السنة ١٤، العددان ٤٨ ـ ٤٩، ٢٠٠٤، بيروت، وهذا العدد يتضمن ملف خاص بالحب الإلهي في التصوف المسيحي ـ الإسلامي.

هوية [٣١ظ] الشيء وذاته التي هي نحو وجوده الخاص، لا صفة من صفاته، وإلا لكان في ذاته مستغنياً عن الجاعل، فالمعلول معلول بذاته.

الثانية: إن العلِّية أيضاً تتعلق بذات العلة، التي هي نحو وجودها الخاص، فالجاعل جاعل بذاته لا بشيء آخر غير ذاته حتى يكون مركباً من شيئين، أحدهما شيء، والثاني صفته الفاعلية. بل جهة فاعليته تعينّها ذاته، وإذا ثبتت هاتان المقدمتان.

فنقول: يجب أن يكون المعلول في ذاته متعلقاً ومرتبطاً بالعلة، لأن المعلول إذا كان ذات الشيء وهويته فيجب أن يكون ذاته مرتبطاً بالعلة، لأن ما يصدر عن العلة مرتبط به، وحينئذ يجب أن تكون ذاته بعينه معنى التعلق والارتباط بالعلة، لأن ذاته إذا كانت غير معنى التعلق والارتباط، وكان التعلق والارتباط صفة على الذات، وكل صفة زائدة على الذات فوجودها بعد وجود الذات، بناءً على القاعدة الفرعية. وحينئذ لا تكون الذات المفروضة مجعولة له، بل يكون المجعول غيرها، وهذا الغير يكون مرتبطاً مع الجاعل دون الذات المفروضة، فإنها تكون مستغنية الهوية عن الجاعل(*).

أقول: سلمنا(**) أن المجعول ذات الشيء وهويته، أعني

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (هذا حق، لكن ليس خلاصته استدلاله، لأنه أثبت مطلوبه ببطلان الدور والتسلسل وهو تمام، سواء كانت الماهية أصلاً أو الوجود، وما بني كلامه على قاعدة الفرعية فتأمل).

(**) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (ليت شعري هل الارتباط اعتباري محض كإثبات الأغوال أم له مصداق حقيقي نفسي أمري، ففي الأول، لو لم يعتبره العقل لم يكن مرتبطاً وهو خلاف البديهية، لأن المعلول مرتبط بعلته، اعتبر العقل ارتباطه أم لا، وعلى الثاني، هل يحمل على المعلول أنه مرتبط في ذاته بالعلة بالتواطؤ أم بالاشتقاق؟!. ففي الأول، يكون عين الارتباط، وفي الثاني، المرتبط ارتباطه لا ذاته، فلا يكون ذاته مجعولاً وهو خلاف الغرض، وبالجملة متى سلم أن المعلول في ذاته مرتبط بالعلة، فلو لم يكن عين الارتباط لكان شيئاً مرتبطاً=

وجوده الخاص، وكذا الجاعل، وإن سلمنا أن المعلول في ذاته مرتبط بالعلة.

ولكن **لا أدري**، من أين يترتب على هذا وجوب كون الذات هي نفس معنى التعلق والارتباط؟ **ولا أفهم**، أنه لو لم يكن الأمر كذلك لم يلزم عدم مجعولية ما فرض مجعولاً؟ فإن الارتباط ليس إلا معنى اعتبارياً يعتبره العقل بعد صدور حقيقة المعلول عن علته، وإذا اعتبر العقل الارتباط بين ذات الجاعل وذات المجعول، يصدق أن المعلول في ذاته مرتبط بالعلة، لأن ارتباط المجعول في ذاته بالجاعل ليس معنى سوى **ما ذكرو**. وهو لا يستلزم أن تكون الذات المجعولة عين معنى التعلق والارتباط، هذا مع أن كون المعلول جهة اعتبارية منافٍ لما **صُرح** به في مبحث الجعل، من أن المجعول بالذات يجب أن يكون أمراً متحققاً، ومنافٍ لما أجاب في جواب من **قال**: إن الوجود لا يصح للمعلولية لكونه أمراً اعتبارياً(*)، بأن هذا لا يرد على ما **اخترناه**، من كون المجعول بالذات الوجودات الخاصة وهي أمور متحققة في الخارج، وأيضاً هو منافٍ لما **أثبتناه** من التعدد الواقعي للموجودات والوجودات، وسيحين إن شاء الله **تعالى** بعض الإيرادات والإشكالات الأُخر.

ومنها ما ذكره **العارف الشيرازي** (طاب ثراه) أيضاً: وهو أيضاً مذكور في جميع كتبه،وقد كرر ذكره في **الأسفار**، فإنه ذكره في **السفر الأول والثاني** كليهما، **ونحن نذكره** على ما في **السفر الثاني**.

فقال رضي الله عنه: فصل في أن الوجود تمام الأشياء، وكل الموجودات،

= وذلك الشيء مرتبط بالارتباط لا بذاته، فالارتباط مرتبط بالذات، والذات بواسطته، والمرتبط بالذات هو المجعول، فلا تكون الذات المفروض مجعولاً).

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (ليس هذا الاعتباري، الاعتبار العقلي، بل الوجود الظلي).

وإليه ترجع الأمور كلها، هذا من **الغوامض الإلهية** التي يستصعب إدراكها إلا على من أتاه الله من لدنه علماً وحكمةً. ولكن البرهان قائم على أن كل بسيط الحقيقة كلّ الأشياء الوجودية إلا ما يتعلق بالنقائص والأعدام. **والواجب تعالى** بسيط الحقيقة، واحد من جميع الوجوه، فهو كل الوجود، كما أن كله الوجود.

أنا بيان **الكبرى**، فهو أن الهوية البسيطة **الإلهية** لو لم تكن كل الأشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شيء، ولا كون شيء متركباً ذاته، ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثيتين مختلفتين، وقد فرض وثبت أنه بسيط الحقيقة. فالمفروض أنه بسيط إذا كان شيئاً دون شيء آخر، كأن يكون (ألفاً)، دون (ب)، فحيثيته كونه (ألفاً) ليست بعينها حيثيته كونه ليس بـ (ب)، وإلا كان مفهوم (أ)، ومفهوم ليس (ب)، شيئاً واحداً. واللازم باطل، لاستحالة [٣٢و] كون الوجود والعدم أمر واحد، فالملزوم مثله، فثبت أن البسيط كل الأشياء.

وتفصيله: إذا قلنا الإنسان مثلاً مسلوب عنه الفرسِّية، أو أنه لا فرس، فحيثيته أنه ليس بفرس لا ينتج، إما أن يكون عين حيثيته كونه إنساناً أو غيره، فإن كان الشق الأول حتى يكون الإنسان بما هو إنساناً لا فرساً، فيلزم من ذلك أنا متى عقلنا ماهية الإنسان عقلنا معنى اللافرس، وليس الأمر كذلك، إذ ليس كل من تعقل الإنسان تعقل أنه ليس بفرس، فضلاً عن أن يكون تعقله الإنسان وتعقله ليس بفرس شيئاً واحداً، كيف؟ وهذا السلب ليس سلباً مطلقاً ولا سلباً بحتاً، بل سلب نحوٍ من الوجود. والوجود بما هو وجود ليس بعدم ولا قوة، وإمكان الشيء إلا أن يكون فيه تركيب، فكل موضوع هو مصداق لإيجاب سلب محمول مواطأة أو اشتقاقاً فهو مركب، فإنك إذا حضرت في ذهنك صورته وصورة ذلك المحمول السلب مواطأة اشتقاقاً وقايست بينهما بأن يسلب أحدهما عن الآخر أو يوجب سلبه عليه فتجد أن ما به يصدق

على الموضوع أنه كذا غير ما يصدق عليه أنه ليس هو كذا، سواء كانت المغايرة بحسب الخارج، فيلزم التركيب الخارجي من مادة وصورة، أو بحسب العقل، فيلزم التركيب العقلي من جنس وفصل، أو ماهية ووجود، فإذا قلت: مثلاً زيد ليس بكاتب فلا تكون صورة زيد في عقلك هي بعينها صورة ليس بكاتب، وإلا لكان زيد من حيث هو زيد عدماً بحتاً، بل لا بد أن يكون موضوع مثل هذه القضية مركباً من صورة زيد وأمرٍ آخر به يكون مسلوباً عنه الكتابة من قوة واستعداد، فإن الفعل المطلق ليس بعينه عدم شيء آخر إلا أن يكون فيه تركيب من فعل بجهة وقوة بجهة أُخرى، وهذا التركيب بحقيقة منشأه نقص الوجود، فإن كل ناقص حيثية نقصانه غير حيثية وجوده وفعليته، فكل بسيط الحقيقة يجب أن يكون تمام كل شيء، **فواجب الوجود** لكونه بسيط الحقيقة فهو تام كل الأشياء على وجه أعلى وأشرف وألطف، ولا يسلب منه شيء إلا النقائص والإمكانات والأعدام والملكات، إذ هو تمام كل شيء، وتمام الشيء أحق بذلك الشيء من نفسه، فهو حق من كل حقيقة، بأن يكون هو هي بعينها من نفس تلك الحقيقة، بأن يصدق على نفسها، **فأتقن** ذلك، **ونحن** من الشاكرين.

فإن قلت: أليس **للواجب تعالى** صفات سلبية، ككونه ليس بجسم، ولا بجوهر، ولا بعرض، ولا بكم، ولا بكيف؟!

قلنا: كل ذلك يرجع إلى سلب الأعدام والنقائص، وسلب السلب وجود، وسلب النقصان كمال وجود، انتهى.

أقول: ما ذكره(*) هنا حق، والمقصود أن جميع كمالات الأشياء موجودة فيه **تعالى شأنه** مع شيء زائد، لأنه فوق التمام.

(*) تعليق البيد أبادي على الحاشية ما نصه (قال مولانا علي عليه الصلاة والسلام: خلقَّ الأشياء، وكل شيء منها بشيء محيط، والمحيط بما أحاطه هو الله).

وبيان ذلك: أن حقيقة كل شيء هو نحو وجوده، وهذه الحقيقة لها جهة كمال وجهة نقص، أما الجهة الأولى، فباعتبار وقوعها في مرتبة من مراتب الوجودات، وأما الجهة الثانية، فباعتبار فقدانها لكمال المرتبة التي فوقها، **فإنك عرفت** أن أفراد الوجودات مختلفة بالشدة والضعف والكمال والنقص، ولا شك أن كل مرتبة من هذه المراتب مشتمل على المراتب التي دونه مع شيء زائد وفاقد للكمال الذي لما فوقه، وقس ذلك على السواد، والنور مثلاً.

فالوجود الواجب لما كان فوق الكل يكون جامعاً لجميع الكمالات الوجودية التي تحته، فيصدق عليه أنه تمام الأشياء وكلها، بمعنى أنه جامع لجميع الكمالات الوجودية في جميع الأشياء، أو لا يصدق عليه أنه شيء من الأشياء، لأن حقيقة هذا الشيء مرتبة محصورة من الوجود مركبة من كمال ونقص(*) [٣٢ظ] فلحقيقته **الواجبية** فرد خاص من الوجود مغاير لسائر أفراد الوجود.

ومع ذلك كل الأشياء بالمعنى المذكور، ولا يلزم منه إثبات وحدة الوجود بالمعنى الذي **ذكره الصوفية**(**) **ولذا صرح به أرسطاطاليس في أثولوجيا**، وكذا صرح به **الفارابي في الفصوص**[1]، **حيث قال: واجب**

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (المعنى خلاف ظاهر اللفظ).

(**) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (إن كان كذلك فيجوز سلب وجودات الخاصة عنه ومنافي المطلوب). المصادر والمراجع.

(١) يراجع تعليقة (١٢) من هذا المبحث، إذ عرفنا كتاب أثولوجيا أرسطوطاليس، وقد قلنا إنه ليس من تأليفه بأدل من تأليف أفلوطين، ولكن يبدو أن النراقي قد سلم أن هذا الكتاب لأرسطو بسبب ما ورثه من نصوص فلسفية تشير إلى هذه النسبة، أما بخصوص كتاب الفصوص للفارابي، فله نشرة محققة قام بها الشيخ محمد حسن آل ياسين، بغداد ١٩٧٦. وإنّ كنت أَشك في نسبة هذا الكتاب للفارابي، ومع ذلك سنعتمده لأن النراقي قد أفاد من نصوصه، كما أن هناك نشرة أُخرى للفصوص، الهند ١٣٤٥هـ.

الوجود مبدأ كل فيض، وهو ظاهر، فله الكل من حيث لا كثرة فيه، فهو من حيث هو ظاهر، أي عالم بذاته، ينال الكل من ذاته، فعلمه الكل بالكل بعد ذاتـه، وعلمه بذاته نفس ذاته، فكثرة علمه بالكل بعد ذاته، ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته، فهو الكل في وحدة، انتهى[1].

وكذلك صرح به **الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء**، حيث **قـال**: فإن كل شيء منه تعالى وليس هو مشاركاً لما منه مبدأ شيء، وليس هو شيئاً من الأشياء بعده[2]، انتهى.

أقـول: الظاهر أن غرض هذا **العارف المحقق** (طاب ثراه) من هذا الدليل أيضاً إثبات **ما ذكرناه**، لا إثبات وحدة الوجود بالمعنى الذي **اختاره**.

بعد ذكر هذا الدليل قد صرح بما **ذكرناه**، وبَسَطَ القول في تحقيقه حيث **قـال**: وليعلم أن هذه الماهيات الممكنة ليس بشيء منها وجود مطلق، بل لكل منها وجود مقيد، ونعني بالمطلق ما لا يكون معه قيد عدمي. وبالمقيد ما يقابله.

وتوضيح ذلك: إنك إذا أخذت نوعاً محصلاً كماهية الإنسان مثلاً بأنه حيوان ناطق، يجب عليك أن تحضر معانيه وتضبطه، وتقصد من قولك الشارح لماهيته أنه لا يزيد عليه شيء. ولم يبق شيء من معاني ذاته وأجزاء ماهيته إلا وقد ذكر في هذا القول الوجيز أو غير الوجيز، وإلا لم يكن الحد حداً تاماً له، فيشترط ماهية الإنسان وحده أن لا

---

(١) يراجع نص الفصوص، في نشرة الشيخ محمد حسن آل ياسين، فص رقم (١١)، ص٥٨.

(٢) يراجع الشفاء، الإلهيات، نشرة القاهرة، المقالة الثامنة، الفصل الخامس، ص٣٥٢، ويقارن مع نشرة حسن زادة آملي، ص٣٧٩. ونص ابن سينا تبعاً للشفاء هو (فإن كل شيء منه وليس هو مشاركاً لما منه وهو مبدأ كل شيء).

يكون شيئاً آخر غير ما ذكر من الحيوان والناطق. فلو فرض أن في الوجود نوعاً محصلاً جامعاً بحسب الماهية مع هذه المعاني المذكورة في ماهية الإنسان معاني أُخرى كالفرسية والفلكية وغير ذلك، لم يكن ذلك النوع إنساناً، بل شيئاً آخر ثم وجوداً منه.

وإنما أردنا **بقولنا**: نوعاً محصلاً، ما يحصل وجوده لا ما يحصل حده، ومعناه فقط، فإن أنواع الإضافة كالحيوان مثلاً، أو الجسم النامي مثلاً، وإن كان لكل منها حدّ تام بحسب المفهوم، إلا أنه ليس بحيث إذا أُضيف إلى ذلك معنى آخر كمالي، لم يحمل على المجموع اسم ذلك النوع الإضافي ومعناه. ولهذا إذا أُضيف إلى الجسم الحساس النَّامي، يحمل على المجموع الذي هو الحيوان، الجسم النامي، وكذا يحمل على الإنسان الحيوان، وهذا بخلاف النبات. إذ قد تمت نوعية الوجود وتحصلت، كما تممت ماهية الحديد، فإذا وجد نوع حيواني لم يحمل عليه النبات، وإن حمل عليه الجسم النامي، وكذا يحمل على النبات أنه حجر أو معدن، وإن حمل عليه أنه جسم ذو قوة حافظة للتركيب.

وكلامنا: في الوجود الناقص إذا تم، لا في المعاني المطلقة. إذا ضم إليها معنى آخر. فالأول غير محمول على شيء آخر، وفرض أنه أتم وجوداً منه بخلاف الثاني كالجسم لجنس المحمول على نوعه.

إذا تقرر هذا **فنقول**: أن **العرفاء** قد اصطلحوا: في إطلاق الوجود المطلق والوجود المقيد على غير ما **اشتهر** بين **أهل النظر**. فإن الوجود المطلق عند **العرفاء** عبارة عن ما لا يكون محصوراً في أمر معين محدود بحدٍّ خاص، والوجود المقيد بخلافه كالإنسان والفلك والنفس والعقل. وذلك الوجود المطلق هو كل الأشياء على وجه أبسط، وذلك لأنه فاعل كل وجود مقيد وكماله، ومبدأ كل فضيلة أولى بتلك الفضيلة من ذي المبدأ، فمبدأ كل الأشياء فياضها، يجب أن يكون هو كل الأشياء على وجه أرفع وأعلى. وكما أن في السواد الشديد توجد جميع الحدود

الضعيفة السَّوادية التي مراتبها دون مرتبة ذلك [٣٣و] الشديد على وجه أبسط.

وكذا المقدار العظيم، يوجد فيه كل المقادير التي دونه من حيث مقداريتها، لا من حيث تعيناتها العدمية، من النهايات والأطراف والخط الواحد الذي هو عشرة أذرع، مثلاً يشتمل الذراع من الخط والذراعين منه وتسعة أذرعاً منه على وجه الجمعية الاتصالية، وإن لم يشتمل على أطرافها العدمية، التي تكون لها عند الانفصال عن ذلك الوجود الجمعي. وتلك الأطراف العدمية ليست داخلة في الحقيقة الخطية، التي هي طول مطلق، حتى لو فرض وجود خط غير متناه، لكان أولى وأليق بأن يكون خطاً من هذه الخطوط المحدودة، وإنما هي داخلة في ماهية هذه المحدودات الناقصة، لا من جهة حقيقتها الخطية. بل من جهة ما لحقها من النقائص والقصورات.

وكذا الحال في السواد الشديد، واشتماله على السوادات التي هي دونه، وفي الحرارات الشديدة واشتمالها على الحرارات الضعيفة، فكذا حال أصل الوجود، وقياس إحاطة الوجود الجمعي **الواجبي** الذي لا أتم منه، بالوجودات المقيدة المحدودة بحدود يدخل فيها أعدام ونقائص خارجة عن حقيقة الوجود المطلق، داخلة في الوجود المقيد.

ومنها ما ذكره **جمع من العرفاء**: وهو أنه إذا لوحظت الأشياء أولاً بنظر جليل، يرى فيها المغايرة الواقعية الخارجية، ثم إذا لوحظت ثانياً بنظر دقيق، يرى أن هذه المغايرة بمحض الاعتبار وفي الحقيقة كلها متحدة، وذلك لأن اختلافها بالتشخصات وهي أمور اعتبارية، وحقيقتها التي هي الوجود، أمر واحد.

ولذا **قيل**: إن العالَم عبارة عن الأعراض المجتمعة في عين واحد!.

والجواب: إنك قد عرفت أن اختلاف الوجودات بالتقدم والتأخر،

والشدة والضعف، والكمال والنقص، وهذا الاختلاف اختلاف في الواقع ونفس الأمر.

وبالجملة: تعدد الوجودات واختلافها بحسب الخارج والواقع، لا بمجرد الاعتبار، كما عرفت مراراً هذه الأدلة التي **ذكروها** على هذا المطلب. وقد عرفت حالها.

وأما الأمثلة التي **ذكروها** لهذا المطلب:

فمنها: مثال استفادة نور القمر من الشمس، وقد تقدم.

ومنها: حدوث الدائرة من الشعلة الجوَّالَّة، فإنه إذا ضرب طرف خشب أو حَبل في النار، ثم أُدير هذا الخشب أو الحَبل، يرى من سرعة حركته دائرة، مع أنه ليس في الخارج دائرة، وإنما الوجود فيه طرف الخشب أو الحبل. فكذلك حال الموجودات المرئية في الخارج، فإنها مجرد فرض واعتبار وليس الموجود في الحقيقة إلا الوجود الحق القائم بالذات. ومن سرعة سيره تحدث هذه الكثرات، ولكن ليس لها تحقق خارجي وثبوت واقعي.

ومنها: أنه إذا أدرك شبح من بُعدْ، فكلما كان أبعد يرى شيء خاص، وإذا صار بعده أقل يرى شيء خاص آخر، وإذا صار أقرب يرى شيء آخر، وهكذا، كلما اقترب يرى شيء دون ما يرى قبله، حتى إذا صار في غاية القرب، وظهرت حقيقته، يعلم أن حقيقة هذا الشيء غير ما أدرك في المراتب السابقة، فكذلك حال الموجودات العالَميَة، فإنها ترى أولاً موجودات متحققة وذوات متأصلة، ولكن السالك إذا قرب بالرياضات والمجاهدات إلى حقائقها يرى إنها ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً﴾(*) وليس لها تحقق واقعي، بل المدرك في نظره أولاً إنما كان بمجرد الوهم والخيال.

(*) قرآن كريم، سورة النور، آية ٣٩.

ومنها: إنه إذا انطبعت صورة واحدة في مرايا متكثرة متعددة مختلفة بالصغر والكبر، والطول والقصر، والاستواء والتحدب، والتقعير وغير ذلك، من الاختلافات، فلا شك أنها تكثرت بحسب تكثر المرايا. واختلفت انطباعاتها بسب اختلافاتها. وإنَّ هذا التكثير غير قادح في وحدتها. [٣٣ظ] والظهور بحسب كل واحد من تلك المرايا غير مانع لها أن تظهر بحسب سائرها، والواحد **الحق سبحانه** ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾(*) بمنزلة الصورة الواحدة، والماهيات بمنزلة المرايا المتكثرة المختلفة باستعداداتها، فهو **سبحانه** يظهر في كل عين عين بحسبها، من غير تكثر وتغير في ذاته **المقدسة**، من غير أن يمنعه الظهور بأحكام بعضها عن الظهور بأحكام سائرها.

ومنها: أن نسبة كل ما يطلق عليه غير السَّوي، إليه **سبحانه**، وله المثل الأعلى، كنسبة الأمواج إلى البحر الزخار، فإن الموج لا شك أنه غير الماء عند العقل، من حيث إنه عرض قائم بالماء. وأما من حيث الوجود فليس فيه شيء غير الماء، فمن وقف عند الأمواج التي هي وجودات الحوادث وصورها، وغفل عن البحر الزخار الذي بتموجه يظهر من عينه إلى شهادته، ومن باطنه إلى ظاهره، هذه الأمواج، تقول بالامتياز بينهما، وثبت **للسوِّي وللغير**، ومن نظر إلى البحر وعرف أنها أمواجه، والأمواج لا تحقق لها بأنفسها، **قال**: بأنها أعدام ظهرت بالوجود، فليس عنده إلا **الحق سبحانه**، وما سواه عدم يخيل أنه موجود متحقق. فوجوده خيال محض. والمتحقق هو **الحق** لا غير، ومن هذا قيل شعراً:

البحر بحر إلى ما كان في قدم أن ... الحوادث أمواج وأنهار
لا يحجبنك أشكال يشاكلها ... عمن يشكل فيها فهي أستار

(*) قرآن كريم، سورة النحل، آية ٦٠.

ومنها: أن نسبة الممكنات الموجودة إليه كنسبة مراتب الأعداد إلى الواحد لا بشرط شيء، فإن لكل مرتبة من مراتبه معاني ذاتية وأوصافاً عقلية مخصوصة بها، مع أنها عين الواحد في الحقيقة، فإيجاد الواحد بتكراره العدد.

مثال: الإيجاد **الحق تعالى** الخلق بظهوره في **آيات** الكون ومراتب الواحد.

مثال: لمراتب الوجود واتصافها بالخواص واللوازم كالزوجية والفردية والصَّمم والمنطقية.

مثال: لاتحاد بعض مراتب الوجود بالماهيات واتصافه بها على هذا الوجه من الاتصاف المخالف لسائر الاتصافات المستدعي للتغاير بين الموصوف والصفة في الواقع، وتفصيل العدد مراتب الواحد.

مثال: لإظهار الأعيان، أحكام الأسماء **الإلهية** والصفات الربانية، والارتباط بين الواحد والعدد.

مثال: للارتباط بين **الحق** والخلق وكون الواحد نصف الاثنين، وثلث الثلاثة، وربع الأربعة، وغير ذلك.

مثال: للنسب اللازمة التي هي صفات **الحق** وظهور العدد بالمعدود، **مثال** لظهور الوجودات الإمكانية بالماهيات، وكما أن الواحد غير محتاج إلى شيء من الأعداد، من حيث هوهو، وهي محتاجة إليه، فكذلك الحق غير محتاج إلى أحد من الموجودات، وهي محتاجة إليه، وكما أنه يلزم من عدم الواحد عدم جميع أنواع العدد من غير عكس، فكذلك **الحق** والموجودات، وكما أن الواحد إذا ضرب في نفسه أو في عدد آخر لا يلزم منه تكثر، بل كان على ما كان. فكذلك **الحق** إذا أخذ مع صفاته أو مع غيره، وكما أنَّ الواحد لو قسط لا ينقسم من حيث إنه واحد، فكذلك **الحق** إلى غير ذلك من المناسبات.

ومنها: مثال نور الشمس فإن له ثلاث اعتبارات:

أحدها: ما كان مغايراً لما قام به وزائداً عليه، ولم يكن ناشئاً من ذاته كالنور الواقع على الأجسام فإنه مغاير لها وليس ناشئاً منها، وهذا مثال وجودات الممكنات.

وثانيها: ما كان مغايراً لما قام به، ولكن كان ناشئاً من ذاته لا من غيره، كالنور القائم بالشمس، وهذا مثال **وجود الواجب على زعم المتكلمين**.

وثالثها: اعتبار النور مجرداً غير قائم بشيء، فإنه بهذا الاعتبار نور ومنور، وضوء ومضيء، ولا يحتاج في النورانية إلى غيره، وهذا مثال وجود **الواجب على طريقة الصوفية**. فكما أن النور الواقع على الأشياء ليس مغايراً بالذات [٣٤و] لهذا النور إذا اعتبر مجرداً غير قائم بشيء، فكذلك حال وجود الممكن **والواجب**، وكما أن الأشياء في أنفسها مظلمة وتحتاج في النورانية إلى نفس النور، ونفس النور لا يحتاج في النورانية إلى شيء آخر، كذلك الماهيات الإمكانية في أنفسها معدومة وتحتاج في الموجودية إلى حقيقة الوجود، والوجود موجود بنفسه لا يحتاج إلى شيء آخر.

هذه جملة الأمثلة التي **ذكروها** لهذا المطلب، **وهي لا تفيد شيئاً تطمئن به النفس**، مع أن هذه الأمثلة من باب القياس مع الفارق. فإن مثال انطباع الصورة الواحدة في المرايا المتعددة لا ينطبق على ما **نحن** فيه، لأن في المثال المرايا المتعددة موجودة في المتمثل له ليس الأمر كذلك. لأن الماهيات التي بمنزلة المرايا أمور معدومة في الخارج، فكيف يرى فيها الشيء؟! والنور الشمسي لا يمكن أن يكون واقعاً على الأشياء، ومع ذلك كان هذا النور بعينه قائماً بذاته غير واقع عليها أيضاً. فإن كان وجود **الواجب** أيضاً كذلك، فيلزم أن لا يكون له تحقق بالفعل خارجاً عن الأشياء وهو **كفر صريح**.

وكذا حال باقي الأمثلة، ولا يحتاج كل منها إلى بيان على حدة لظهوره لكل أحد، ولذا صرح جمع من **العرفاء** بأن هذه الأمثلة مقربة من جهة ومبتعدة من جهة أُخرى.

وأما الثالث: أعني ذكر الإشكالات الواردة على هذا **المذهب**.

فنقول: قد عرفت حال أدلتهم وأمثلتهم فهي لا تثبت شيئاً، والإشكالات الواردة على هذا **المذهب**.

منها: إنك قد عرفت أنهم قد **صرحوا** بأن المغايرة بين مراتب الوجود، أعني المرتبة **الواجبية** والخلقية بمجرد الاعتبار والتعقل، وفي الخارج والواقع لا فرق بينهما فحينئذ يلزم أن يكون الوجود **الواجب** في الخارج مجرد وجود الممكن ولم يكن له تحقق خارجي، مع قطع النظر عن المظاهر والمجالي، وهو **فاسد** كما عرفت. ومن ظن أنه يلزم من كلام **الصوفية** عدم تحقق الوجود **الواجب** خارجاً عن المظاهر **فعلَّة ظنه ما ذكرناه**. وهو في موضعه. وليس سبب الظن المذكور ما ذكره **العارف الشيرازي** (طاب ثراه)، حيث **قال**: ولا يعد أن يكون سبب ظن **الجهلة** بهؤلاء **الأكابر** إطلاق الوجود تارةً على ذات **الحق**، وتارةً على المطلق الشامل، وتارةً على المعنى العام العقلي. فإنهم كثيراً ما يطلقون الوجود على المعنى الظني الكوني، فيحملونه على مراتب التعينات والوجودات الخاصة، فتجري أحكامها.

فمن هذا القبيل قول **الشيخ ابن عربي**(*) **في التدبيرات الإلهية**[1]: كلما دخل في الوجود فهو متناه، وما قال **القونوي في تفسيره**

(*) في الأصل عند النراقي، (الأعرابي).

(١) كتاب التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية من تأليف الشيخ ابن عربي، صدر هذا الكتاب في القاهرة ١٩٩٨، وهو كتاب في السياسة والملك وهو من ضمن مجموعة كتب لابن عربي منها كتاب إنشاء الدوائر وعقلة المستوفز.

للفاتحة[1]، أو العيني الخارج عن دائرة الوجود والجعل، وما قال في **مفتاح الغيب**: والوجود تجلٍّ من تجليات عين الهوية، وقال: ممكن كباقي الأحوال الذاتية.

وذكر **الشيخ علاء الدولة في رسالة الشارد والوارد**، لأن فوقها يعني فوق الطبيعة عالم العدم المحض وظلمة العدم، محيط بنور وجود المحدث، وفيها أي في الظلمات توجد عين الحياة. وهذا القول منه إشارة على ما قاله: في **مدارج المعارج**. واعلم أن فوق عالم الحياة عالم الوجود، وفوق عالم الوجود عالم **الملك الودود**، ولا نهاية لعالمه، انتهى.

فظهر أنه قد يكون **مرادهم** من العدم ما يقابل هذا النحو من الوجود الظلّي[2]، وإن لم يكن هذا الإطلاق على سبيل الحقيقة، بل على المجاز. لأن الوجود في **عرفهم** ما يكون مبدأ الآثار ومنشأ الأكوان. ويمكن أيضاً أن يكون **مرادهم** من الوجود ما يكون معلوماً ومخبراً عنه، وكل ما لا يكون للعقل سبيل إلى معرفة ذاته وكنه هوياته فغير موجود بهذا المعنى. فالوحدة الحقيقية بشرط لا، وغيب الغيوب، بحيث لا

---

(١) كتاب صدر الدين القونوي هو إعجاز البيان في تأويل أُم القرآن، أي تفسير السورة المباركة (الفاتحة)، وقد صدرت طبعته الثانية، حيدر آباد ١٩٤٩.

(٢) **الوجود الظلي**: هذا اللفظ ذكره النراقي هنا ويقصد به الوجود الانتزاعي الذهني من الوجود العيني، فهو وجود ظلي أي ظهور ظلي للصورة النورية العلمية، وأن العلم يرجع إلى الوجود، والوجود العيني هو الأصيل المتجلي الظاهر في الوجود الذهني، فالوجود الذهني ظهور ظلي للوجود العيني أيضاً، وأن تلك القسمة مُومئة إلى أن الوجود الذهني آتٍ في العلم الحصولي الارتسامي فقط أي جارٍ في الصورة العلمية المحاكية عن الخارج دون العلم الحضوري، وإن كان العلم مطلقاً بوجه آخر يرجع إلى الحضوري، يراجع للتفصيلات، حسن زادة آملي، النور المتجلي في الظهور الظلي، تحقيق أنيق حول الوجود الذهني، قم ١٤٢٤هـ، ص٨.

يكون لأحد من الخلق قدم في شهوده وإدراكه فيصدق عليه أنه موجود لغيره، على أن الوجود قد يطلق على المأخوذ من الوجدان، وهو أيضاً مرجعه إلى الوجود [٣٤ظ] الرابطي، فيكون مسلوباً عنه **تعالى**، إذ لا يمكن نيله وظهوره لأحد إلا من جهة تعيناته ومظاهره، لكن تحققه بذاته وكماله بنفسه ووجوده إنما هو بالفعل لا بالقوة، وبالوجود لا بالإمكان، فذاته يظهر بذاته على ذاته في مرتبة الأحدية الصرفة **المعبر عنها بالكنز المخفي في الحديث المشهور**. ويظهر بعد هذا الظهور ظهوراً آخر لا على غيره، بل على ذاته، وهو الظهور طوراً بعد طور في المظاهر المعبر عنه بالمعروضية، وهذا الظهور الثانوي هو مشاهدة الذات القيومية في المرائي العقلية والنفسية والحسية بمدارك كل شاهد وعارف. وبمشاعر كل ذكي وبليد وعالم وجاهل على حسب درجات الظهور، جلاءً وخفاءً، وطبقات المدارك كمالاً ونقصاً، والتكثر في الظهورات والتفاوت في الشؤونات(*) ، لا يقدح وحدة الذات ولا يثلم الكمال **الواجب** ولا يتغير به الوجود الثابت الأولي عما كان عليه. بل الآن كما كانت حيث كان ولم يكن معه شيء، ولذا قيل:

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت أعددت المرايا تعددا

ومنها: أنه يلزم حينئذ أن لا يكون الحاصل في الجعل أمراً محققاً بل اعتباراً محضاً(**).

ومنها: أنه يلزم حينئذ نفي التعدد الواقعي للأشياء، وعدم التكثر الخارجي للموجودات وهو تكذيب للحس والعيان.

ومنها: أن كيفية تنزل الوجود **الواجب** من سماء الإطلاق إلى

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (هذا في رؤية الوحدة في الكثرة، وصاحبنا أقل من الكبريت الأحمر!!).

(**) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه(الاعتبار العقلي باطل بلا شك).

أرض التقيد، وتطوره بأطوار مختلفة وتشأنه بشؤونات متباينة، لا يمكن إدراكها للعقول، ولا سبيل لها إليها، بل هو مجرد كلام لا يحصل معناه **لأولي** العقول الصرفة، فالقابل بهذا **المذهب** إن اعترف بعدم نيله على مرتبة المكاشفة والمشاهدة فبناءً على **مذهبه**، على مجرد التقليد فقط. وإن ادعى المرتبة المذكورة فهو أمر آخر(*).

ومنها: أنه يلزم حينئذ اتصاف **الباري تعالى** بصفات الحادثات وكونه محلاً للحوادث والأعراض، وموصوفاً بالفاسدات والمتغيرات، **تعالى الله** عن ذلك علواً كبيراً.

والجواب: بأن لزوم الأمور المذكورة إنما يكون إذا كان للأعراض والحوادث تحقق في الواقع، وعلى هذا **المذهب** لا تحقق إلا للوجود **الواجب**، وغيره مجرد اعتبار وهم، يصير الأمر **أشنع** كما لا يخفى(**).

فإن **قلت**: إن **الصوفية** مصرحون بأن الوجود مقول على أفراده بالتشكيك، فيجب أن تكون أفراده متعددة، فهذا مخالف لوحدة الوجود، وهو أيضاً بحث على حدة.

قلت: الأمر في الظاهر وإن كان كذلك إلا **أنهم قالوا**: إن التفاوت ليس في حقيقة الوجود بل في ظهور خواصه.

قال **الشيخ صدر الدين القونوي في رسالته الهادية**: إذا اختلفت حقيقة بكونها في شيء أقوى أو أقدم أو أشد أو أولى فكل ذلك عند **المحققين** راجع إلى الظهور دون تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة، أي حقيقة كانت من علم ووجود وغيرهما، فقابل يستعد لظهور الحقيقة من حيث هي أتم منها ومن حيث ظهورها في قابل آخر، مع أن الحقيقة

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه(فوق كل ذي علم عليم، والوقوف عندنا لا يعلم ما أسلم).

(**)تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (توجيه لا يرضي).

واحدة في الكل، والمفاضلة والتفاوت واقعة بين ظهوراتها بحسب الأمر المظهر المقتضي لتعيّن تلك الحقيقة تعيناً مخالفاً لتعيّنه في أمر آخر، فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي، ولا تجزئة ولا تبعيض، وما قيل لو كان الضوء والعلم يقتضيان رذال العين، ووجود المعلوم، لكان كل علم وضوء كذلك، فصحيح لو لم يقصد به الحكم بالاختلاف في الحقيقة، انتهى.

فظهر أن مذهبهم: إن التفاوت في ظهور حقيقة الوجود بحسب تفاوت الماهيات القابلة. ولكن **يُرد عليهم**: أن القابل [٣٥و] الذي هو الماهية أمر اعتباري عندهم، فكيف يصير سبباً للاختلافات المتحققة في الخارج؟!

ثم **لورود** هذه الإيرادات والإشكالات **أنكر** وحدة الوجود **جمع** من **أجلاء الصوفية وعظمائهم كالشيخ العارف الواصل علاء الدولة السمناني والسيد العارف المشاهد السّيد محمد الملقب بكيو دراز**(*)، **وكفروا الطائفة الوجودية**. وليس **علّة التكفير** ما ظنَّ بعضهم من أن **الشيخ علاء الدولة السمناني ظن أن الصوفية قائلون**: بأن **الواجب** هو الوجود المطلق الانتزاعي ولذا **كفرهم**.

وكيف تكون العلَّة ذلك؟!. مع أن هذا **الشيخ** أجل وأقدر من أن يَحمل كلام جمع من أكابر **العرفاء** على شيء يدل صريح كلامهم على خلافه، بل العلَّة ما ذكرناه.

ثم الحق أن **المخالفة** بين **الشيخ والسّيد**(**) **وبين الطائفة الوجودية ليست لفظية**، بل الحق أن النزاع بينهم **معنوي** كما يظهر من **حواشي**

(*) لم أتوصل إلى ترجمة حياته فيما هو متوفر من مصادر ومراجع بين يدي.

(**) الشيخ هنا هو (علاء الدين السمناني) والسيد هو (محمد كيو دراز).

الشيخ علاء الدولة على الفتوحات. فإنه خالف الشيخ ابن عربي(*) **في كل عبارة دالّة على الوحدة وردِّها، فمن جملتها العبارة التي تقدمت من قول الشيخ ابن عربي**: الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت.

فكتب **المُحشِّي أعني الشيخ علاء الدولة**: الوجود الحق هو **الحق**، لا الوجود المطلق ولا المقيد كما ذكر، انتهى.

ومنها قوله: ليس في نفس الأمر إلا الوجود **الحق**.

فكتب الشيخ علاء الدولة، بلى. ولكن ظهر من فيض جوده مظاهره، فللفيض وجود مطلق، وللمظاهر وجود مقيد، وللمفيِض وجود **حق**.

ومنها قوله: لقد نبهتك إلى أمرٍ عظيم، إن تنبهت له وعقلته، فهو عين كل شيء في الظهور، ما هو عين الأشياء **سبحانه**، بل هو هو، والأشيائية أشياء.

فكتب **المُحشِّي**: بلى أصبت، لكن ثابتاً على هذا القول.

ومنها قوله: إذ **الحق** هو الوجود ليس إلا.

فكتب **المُحشِّي**: بلى، هو الوجود. ولفعله وجود مطلق. ولأثره وجود مقيد.

والغرض أن **الشيخ علاء الدولة** يرى: أن الوجود **الحق** هو **الواجب**، وهو مباين عن وجودات الممكنات المعلولة له **تعالى**. والوجود المطلق بأي معنى أخذ فعله **تعالى**، وليس هو الحق. **والصوفية يقولون**: إن الواجب هو الوجود المطلق، والمكاتبة التي وقعت بين **الشيخ علاء**

(*) في الأصل عند النراقي (الأعرابي).

الدولة والعارف الكامل كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني(*)مشهورة، وقد نفى الوحدة بالمعنى المتعارف بينهم.

وقال: إني أيضاً وصلت إلى هذا المقام، وكشفت وحدة الوجود، ولكن لما ترقيت عن هذا المقام ظهر لي خلافه، **فعلمت أن الطائفة الوجودية** لم يتجاوزوا عن هذا المقام.

أقول: ويؤيد ذلك، قال بعض **العرفاء**: إني سمعت من أستاذي، أنه **قال**: إني كنت على مذاق أرباب الوحدة مدة طويلة حتى وصلت إلى عارف كامل، ووجدت أن مشرب الأصل الذي هو المشرب **المحمدي** ﷺ فوق مشرب الوحدة، فرجعت عن مشرب أرباب الوحدة(**).

ثم **لا يخفى**، أن ما يصل إلى **أذهاننا القاصرة** من عباراتهم في بيان الوحدة مما لا يقبله العقل. **ولذا ننكر** أن يكون غرضهم **معنى** سوى ما **نفهمه**، ويكون صحيحاً غير حاصل، إلا بالمكاشفة، فإن أكثر ما يحصل بالمكاشفة طريق فهمه منحصر بالمكاشفة، مع أنه لا يمكن وضعه في قوالب الألفاظ لتعاليه ويؤيد ذلك أن جمعاً من **العرفاء** صرح بأن **الشيخ ابن عربي والسيد العظيم السيد محمد الملقب بكيو دراز متوافقان في المذهب** في مسألة الوجود، مع أن **التخالف بينهم أمر ظاهر**، كما يظهر من **كتبهم**(***).

(*) في الأصل عند النراقي (الكاشي)، وهو كمال الدين عبد الرزاق الكاشي، متصوف شيعي، توفي بين عام ٧٣٥هـ/ ١٣٣٤م، ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م. له تفسير للقرآن ورسالة في اصطلاحات الصوفية، وأخرى في الفتوة، وشرح على فصوص الحِكم لابن عربي، يراجع جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص٤٤٨. كما يوجد تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (هذا يبطل الكشف، فلا عبرة بالكشف أيضاً).

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه(لعله لو ترقى عن هذه المرتبة حكم ببطلانها أيضاً).

(***)تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (كل درجات مما عملوا، هم درجات عند الله).

وقد نقل **واحد** من **خلفاء السّيد**: إني سألت روح **السّيد** بعد وفاته، هل تكلمت مع روح **الشيخ ابن عربي** بعد **وفاتك** في باب مسألة وحدة الوجود؟

فقال: إني لاقيت مع روح **الشيخ** في حال حياتي، وتكلمت معه في المسألة المذكورة، فأجاب بنحو كان **موافقاً [٣٥ظ] لاعتقادي**.

فقلت له: إن عباراتك لا تفي بهذا المعنى، ويظهر منها خلاف هذا.

فقال: هذا غرضي من العبارات المذكورة فأصلحها، فإني رأيت إصلاح عباراته في صورة الاعتراض، و الله يعلم.

الطريقة الثانية: في **تصحيح** وحدة الوجود.

ما ذكره بعض آخر من **متأخري العرفاء**: وهو أن حقيقة الوجود الذي هو حقيقة **الواجب**، متعيَّن في نفسه(*)، وله تعيّن عين ذاته. ومع ذلك يُجَامع مع التعيّنات الأُخر من تعينات الماهيات، وليس حقيقة **الواجب** بريئة عن التعين في حد ذاته، وإنما تصير متعينة بانضمامها إلى تعينات الماهيات الطريقة الأُولى.

قال **بعض العرفاء**: لا يخفى على من تتبع معارفهم المبثوثة في كتبهم، إن ما يحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم لا يدل على إثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقلية والعينية منبسطة على الوجودات الذهنية والخارجية، ليس لها تعين يمتنع معه ظهورها مع تعين آخر من التعينات **الإلهية** الخلقية، فلا مانع أن يثبت لها تعين يجامع

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه(ما أشبه هذه الوجوه والاختلافات عند من بصيرته بمشاهدة حقيقة الحال في الجهات، ولا بقصة العميان والفيل عند رفع المنافاة.

التعينات(*) .كلها لا ينافي شيئاً منها. ويكون عين ذاته، غير زائد عليه لا ذهناً ولا خارجاً، إذا تصوَّره العقل بهذا التعين امتنع عن فرضه مشتركاً بين كثيرين اشتراك الكلي بين جزئياته، لا عين تحوله وظهوره في الصور الكثيرة، والمظاهر غير المتناهية علماً وعيناً، غيباً وشهادةً، بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة. واعتبر ذلك بالنفس الناطقة السّارية في أقطار البدن وحواسها الظاهرة وقواها الباطنة، بل النفس الناطقة الكمالية فإنها إذا تحققت بمظهرية الاسم الجامع كان **الروض** من بعض حقائقها اللازمة، فيظهر في صور كثيرة من غير تقيد وانحصار، فيصدق تلك الصور عليها، ويتصادق لاتحاد عينها. كما يتعدد لاختلاف صوره.

ولذا قيل في **إدريس** (**على نبينا و** ﷺ) أنه هو **إلياس** المرسل إلى بعلبك، لا بمعنى أن العين خلع الصورة **الإدريسية** ولبس الصورة **الإلياسية**. وإلّا كان قولاً **بالتناسخ**(١).

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (هذه المذكورات أوصاف الوجود المنبسط أول المعلولات).

(١) **التناسخ Reincarnation أو Transmigrations**: وهو انتقال النفس الناطقة من بدن إلى بدن آخر من غير تخلل زمان بين تعلقها بالأول وتعلقها بالثاني، للتعشق الذي بين الروح والجسد، والتناسخ عقيدة شاعت بين الهنود وغيرهم من الأمم القديمة مؤداها أن روح الميت تنتقل إلى موجود أعلى أو أدنى لتنعم أو تعذب جزاءً على سلوك صاحبها الذي مات، ومعنى ذلك عندهم أن نفساً واحدة تتناسخها أبدان مختلفة إنسانية كانت أو حيوانية أو نباتية، والغرض من التناسخ امتحان النفس حتى تكتسب بذلك ما ينقصها من الكمال وتصبح مجردة عن التعلق بالأبدان، وإذا قيل إن من مقتضيات هذه العقيدة القول بخلود النفس من بدن إلى بدن أدنى حتى تنتهي إلى العدم أو بالعكس حتى تفارق جميع الأبدان وتتحد بحقيقة روحية كلية تفقد معها فرديتها، وأصحاب التناسخ يفرقون بين النسخ والمسخ والرسخ والفسخ. فالنسخ هو الانتقال من بدن إنساني إلى آخر والمسخ هو الانتقال من بدن إنساني إلى حيواني والرسخ هو الانتقال إلى جسم نباتي والفسخ هو الانتقال إلى جسم معدني، يراجع جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص٣٤٦، يوسف=

بل أراد أن هوية **إدريس** مع كونها قائمة في إنّيته وصورته في السماء الرابعة، ظهرت وتعينت في إنّية **إلياس** الباقي إلى الآن، فيكون من حيث العين والحقيقة واحدة. ومن حيث التعيُّن الصوَّري اثنين، كنحو **جبرائيل**(*) **وميكائيل وعزرائيل** عليهم السلام يظهرون الآن الواحد في مائة ألف مكان بصور شتى، كلها قائمة بهم. وكذلك أرواح الكُمل.

كما يروى عن **قضيب ألبان**(١) **الموصلي** أنه كان يُرى في زمان واحد في مجالس متعددة، مشتغلاً في كل ما مر غير ما في الآخر.

ولما سمع بهذا الحديث **أوهام المتوغلين** في الزمان والمكان، تلقوه في الرد والعناد. وحكموا عليه بالبطلان والفساد.

وأما الذين **منحوا التوفيق** للنجاة من هذا المضيق فلما رأوه متعالياً

= كرم، المعجم الفلسفي، ص٩٣، أما الفلاسفة المسلمون ومنهم ابن سينا يرفضون نظرية التناسخ ويبطلونها جملة وتفصيلاً، يراجع ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس.

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (كتمثيل جبريل بصورة دحية، وإفطار مولانا علي عليه السلام عند أشخاص متباعدة).

(١) **قضيب ألبان**: هو عبد القادر بن محمد بن أبي الفيض السيد الأفضل أبو محمد المعروف بابن قضيب ألبان المولود بحماة عام ٩٧١هـ / ١٦٣٠م، والمتوفى بحلب عام ١٠٤٠هـ / ١٦٣٠م، ويتصل نسبه بحضرة الشيخ عبد القادر الكيلاني من ابنته خديجة، وابن قضيب ألبان له كرامات شهيرة وأحوال باهرة وألف التآليف الحسنة الوضع الدالة على رسوخ قدمه في التصوف والمعارف الإلهية، ومن جملتها الفتوحات المدنية ألفها على وتيرة الفتوحات المكية، كذلك له كتاب نهج السعادة في التصوف ورسالة في أسرار الحروف وكتاب مقاصد العقائد ونفحة ألبان وغيرها كثير، ولاسيما كتاب المواقف الإلهية وله ديوان شعر في لسان القوم وله التائية عارض بها تائية ابن الفارض (ت ٦٣٢هـ)، يراجع ترجمة حياته كاملة في المحبي، تاريخ خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، ج٢، ص٤٦٤ ـ ٤٦٧، نقلاً عن د. عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، الكويت ١٩٧٦، ص١٥١ ـ ١٥٤، كما نشر بدوي في هذا الكتاب نصاً لقضيب ألبان هو المواقف الإلهية.

عن الزمان والمكان، علموا أن نسبة الأزمنة والأمكنة إليه نسبة واحدة متساوية، فجوّزوا ظهوره في كل مكان بأي شأن شأم، أو بأي صورة أرادوها!!، انتهى.

أقول: ما ذكر من أن للوجود **الواجب** تعيناً هو عين ذاته، فهو ما **أشرنا** إليه، وأما ما **ذكره** من أنه يظهر في كل ماهية من الماهيات ووجود الماهية هو هذا الوجود، وليس لها وجود على حدة، محل نظر وتأمل، لأنه لما ثبت أن للأشياء كثرة حقيقية، والماهيات أمور اعتبارية. فيجب أن يكون لكل واحد منها وجود ثابت(*) عيني على حدة في الخارج.

وأيضاً قد ثبت أن الوجود مقول بالتشكيك، فيجب أن تكون له أفراد متعددة متكثرة في الخارج، وأحدها فوق التمام وعلة الكل، وهو الوجود **الواجب**، والباقي وجودات الممكنات.

ثم لا يخفى أنه بناءً على هذه **الطريقة**، إن كان وجود الممكن [٣٦و] وجوداً غير حقيقي، حصل بمجرد النسبة بين الماهيات والوجود **الواجب**، ولم يكن وجوداً حقيقياً فهو **ذوق المتألهين**. وقد عرفت ما فيه، وإن كان وجوداً حقيقياً هو الوجود **الواجب**، فلا خلاف.

أما أن يكون **للواجب** تحقق على حدة، مع قطع النظر عن وجود الممكنات **أولاً**. **والثاني** باطل البديهة.

وعلى **الأول**: يلزم منه أن يكون لشيء واحد وجودان حقيقيان، وهو أيضاً باطل بالبديهة، ثم لا يخفى أن مطلوب القائل بهذه الطريقة هو **الثاني** لا **الأول**، **وإنا رددّنا** استظهاراً.

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (نعم لكل وجود على حدة مظهر لا اعتبار عقلي).

الطريقة الثالثة: ما ذكره **بعض الموافقين للحكماء** في أكثر مسائلهم.

وهو أن حقيقة الوجود واحدة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه، ومع ذلك للوجود كثرة حقيقية، وهذه الكثرة إنما حصلت باعتبار السلوب العارضة لدرجات حقيقة الوجود، فإن حقيقة الوجود إذا تسلبت بسلب ما، يحصل وجود خاص، وإذا تسلبت بسلب آخر، يحصل وجود خاص آخر، وهكذا. ولولا هذه السلوب لم توجد كثرة أصلاً.

والفرق بين هذا **المذهب ومذاهب الصوفية**، إن بناء هذا **المذهب**: على أن الكثرة إنما حصلت من السلوب العارضة لدرجات حقيقة الوجود، وللوجودات كثرة حقيقية مع كون حقيقة الوجود واحدة.

وبناء **مذهب الصوفية**: على أن الكثرة للوجودات اعتبارية، وحصولها من انضمام حقيقة الوجود إلى الماهيات التي هي أمور ثبوتية، وإن كانت اعتبارية. وليس حصولها من السلوب.

وإلى ما **ذكرنا** أشار هذا **القائل**، حيث **قال**: **ثم نقول**: لا يجوز أن يكون لمعنى الوجود بنفسٍ أنه معنى الوجود أفراداً ذاتية، لأن تمايز بعضها عن بعض وعن نفس معنى الوجود لا يكون نفس هذا المعنى، لاستحالة كون الواحد بما هو واحد مشتركاً ومختلفاً، وواحد وكثير، بل بأمرٍ خارج عن نفس معنى الوجود.

فقد **ثبت** إذن بفضل **الله تعالى**: حقيقة الوجود بما هي حقيقة الوجود حقيقة واحدة، لا كثرة فيها، من حيث هي الحقيقة، لكن لا وجود مع ذلك كثرة حقيقة بلا مجاز أو خطابة، لأن آثار الموجودات وأحكامها وخواصها مختلفة اختلافاً حقيقياً ذاتياً بالجنس والنوع والشخص بمصدر هذه ومنبعها. وإن كان هو الوجود وجب أن يكون فيها ذلك الاختلاف، وإن كانت الماهيات، وجب أن يكون في تلك

الماهيات المختلفة هذا الاختلاف، يمتنع أن تكون مناسبة لوجود واحد من حيث هو واحد.

فقد تبين إذاً: أن حقيقة الوجود مع أنها حقيقة واحدة ليس فيها من نفس الحقيقة الوجودية من الكثرة شائبة، ففيها مع ذلك كثرة حقيقية، وهذه الكثرة لا محالة زائدة لا على محض الحقيقة كما قلنا.

وهذه **الأمور** التي بها التكثر والاختلاف، لا يجوز أن تكون وجودات لوحدة القول فيها وفي **الأول**، ولا ماهيات، لأنها من حيث هي معدمات لا تصح أن تنضم إلى شيء فضلاً عن تكثره، ومن حيث هي موجودات بهذه الوجودات دائرة الأمر، وبوجودات قبلها عائدة القول.

فهذه **الأمور** إذن سلوب، لا لنفس حقيقة الوجود ولا لأنفس الوجودات. بل إنما هي سلوب في نفس درجات الحقيقة على نحو ما مرَّ في نسبة العلّية إلى معلولها، والطبائع الكلية إلى أفرادها، فحقيقة الوجود إذا تسلبت بواحدٍ من هذه السلوب صارت وجوداً خاصاً، وبواحدٍ آخر وجوداً آخر، فهي أسماء تتكثر بهذه السلوب تكثراً حقيقياً أحق من كل تكثر، وليس كما يقوله **المتصوفة**. لأن الفرق بينهما بالسلب والثبوت والمخالفة، بينهما أبعد المخالفات كما مرَّ شرحه على التفصيل في مباحث العلل، ولولا هذه السلوب لم يكن إلا وجود واحد خالص، في نفس حقيقته، عن شوب الكثرة مطلقاً، انتهى.

أقول: ما ذكره في نسبة العلّة إلى معلولها [٣٦ظ] والطبائع الكلية إلى أفرادها، أن الطبيعة(١) الكلية لها وجود في الخارج، بمعنى أن هذه

(١) **الطبيعة Nature**: يعرفها أرسطو أنها مبدأ ما وسبب لأن يتحرك ويسكن الشيء الذي هي فيه أو بالذات لا بطريق العرض، يراجع كتاب الطبيعة، ترجمة إسحاق ابن حنين، تحقيق بدوي، القاهرة ١٩٦٤، ج١، ص٧٩، أما الكندي فيعرفها هي=

تسلب بسلب، فيحصل فرد منها وتسلب بسلب آخر فيحصل فرد آخر، وهكذا. فإن الموجود في جميع الأفراد هو الطبيعة المتسلبة بسلبٍ خاص.

ولإيضاح هذا المطلب، **قال**: انظر إلى طبيعة العدد من حيث هو عدد، ودرجته في مرتبة تحصل هوياتها، ومراتب ماهياتها، دون مرتبة وجوداتها، فإن حقيقة كل درجة منها إنما هي الوحدة المتكثرة على مرتبة خاصة، فحقيقة الاثنين هي الوحدة المتكررة مرة، والثلاثة مرتين، وعلى هذا النسق جميع الدرجات. فإن الوحدة لا انتظار لها أن تصير اثنتين، إلا أن يضاف إليها وحدة أخرى، فإذا أضيفت صارتا معاً اثنتين من غير مهل، وهكذا الثلاثة وغيرها، وهذه كلها مشتركة في أنها الوحدة المتكررة.

فحقيقة الطبيعة هي الوحدة المتكررة بما هي وحدة متكررة فقط، وإلا لما كانت طبيعة العدد، ولم تصدق على حقيقة درجاتها. ثم تمتاز كل درجة عما فوقها بسلب ما، وعما تحتها بثبوت ما، فإن الاثنين والثلاثة المشتركتين في أنهما الوحدة المتكررة إنما يتمايزان بأن تكرر الاثنين لا يزيد على مرة، وتكرر الثلاثة على مرتين، فالفرق بينهما إنما بثبوت واحدة في الثلاثة وانتفائها في الاثنين، وهكذا سائر الدرجات.

= ابتداء حركة وسكون عن حركة وهي أول قوى النفس أو هي علة أولية لكل متحرك ساكن، يراجع رسالة الحدود ص١٩٠، وهي عند الفارابي، مبدأ للحركة والسكون لا يكون من خارج أو عن إرادة، يراجع عيون المسائل، نشرة ديترصي، ليدن ١٨٩٠، ص٦٠، أما عند ابن سينا، فهي مبدأ أول بالذات لحركة ما هي فيه بالذات وسكونه بالذات، وبالجملة لكل تغير وثبات ذاتي، يراجع رسالة الحدود، ص٢٤٧، كذلك الغزالي، رسالة الحدود، ص٢٩٣، ابن باجة، شرح السماع الطبيعي لأرسطوطاليس، بيروت ١٩٧٣، ص٢٥، الجرجاني، التعريفات، ص٨٠، ابن رشد، السماع الطبيعي، الهند ١٩٤٨، ص١٣، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص١٣. وهذا التعريف لأرسطو وأتباعه لم يأخذ به أبو بكر الرازي، رسائل فلسفية، تحقيق كراوس، بيروت ١٩٧٧، ص١١٧.

فالطبيعة إذن في جميع درجاتها، لأن الطبيعة لو لم تكن الوحدة المتكررة مرة ولا مرتين ولا أربعاً ولا غيرها لم تكن وحدة متكررة أصلاً. ولم يصدق على درجاتها في حواق حقائقها، وإذا كانت الطبيعة هي الوحدة المتكررة فلا تخصيص لها بشيء من الدرجات، بل هي الوحدة المتكررة مرة ومرتين وثلاثاً وأربعاً إلى جميع الدرجات بالغة ما بلغ. إذ لو تخصص ببعضها لم يصدق على غيرها، أو تصادفت الدرجات فيما بينها، فجميع الدرجات مجتمعة ثابتة في محض الطبيعة، متمايزة كل واحدة عما سواها، على أنها اثنان وثلاثة وأربعة. لأن هذه الخصوصات إنما هي بالسلوب. ولو كانت هذه السلوب كلها في نفس الطبيعة لانحصرت الطبيعة في مرتبة الأثنوة، أو كان بعضها في نفس الطبيعة اختفت الطبيعة بهذه الدرجة لم تتجاوزها إلى غيرها، بل الدرجات كلها بثبوتها منسلخة عن سلوبها مجتمعة في نفس الطبيعة وعينها. فتميز كل درجة عن الطبيعة إنما هو يسلب ما فوقها عنها، فتميز الطبيعة عن كل درجة بثبوت جميعها فيها، فلو نقضت هذه السلوب كلها عن جميع الدرجات لم يبق منها إلا خالص نفس الطبيعة، وإذا تسلبت الطبيعة بواحد من هذه السلوب صارت هذه الدرجة.

فالطبيعة والدرجة ليس لكل واحدة منها حقيقة منفصلة عن حقيقة الأخرى، بل إنما هي حقيقة واحدة هي بما هي الطبيعة، ومتسلبة بسلب خاص، مع بقائها في تثبت تحصلها في نفسها هي الدرجة بالذراع المثبت في تحصيل ذراعيه من غير انتقاص شيء ما منه ولو مثقال جزء غير متحيز، مع انفصال نصفه عنه نقطة معروضة في منتصفه. ولهذا كان التعبير عن هذا المعنى بالإنزال والتنزيل أصح وأصوب من النزول والتنزل، كما وقع في التنزيل الكريم، وسنحيط به علماً إن شاء الله .

فلهذه الحالة بين الطبيعة ومراتبها لا يصح أن يقال: أن الاثنين مثلاً نفس الطبيعة، ولا أن الطبيعة نفس الاثنين. لأن الأثنوة وكل مرتبة

سفلى لا تقرر لها إلا بالسلب، والطبيعة وكل مرتبة عليا لا تقرر لها إلا بالثبوت، **فأيان هذا من ذلك**، ولا أن الطبيعة غير الاثنين، ولا أنه غيرها مغايرة شيئين [٣٧و] منفصلي الذوات، وإلا لم يتحقق الانتساب بينهما.

فطبيعة العدد في نفس طبيعتها، محيط لجميع درجاتها إحاطة في محض حقيقتها، حتى أنها بمحض نفسها وصرف وحدتها نفس هذه الكثرة، وهذه الكثرة بأجمعها نفس الطبيعة، لا بما هي كثرة، بل بأنها وحدة. لأن الكثرة كما علمت ليست إلا بالسلوب، فإذا ارتفعت السلوب عنها بقيت الكثرة بينهما نفس وحدة الطبيعة، بحيث لا تشذ عنها بشيء ما منها ولو أقل قليل من كسور وحدة، فإن حقيقة الاثنين بتمامها إنما هي الوحدة المتكررة مرة كما علمت. وهذا السلب ليس جزءاً منها، إذ هي بتمام نفسها ليس غيرها لا ببعضها.

ثم انظر كيف طبيعة العدد في نفس طبيعتها متحصلة التقرر، ولولا شيء من هذه الدرجات والسلوب، ولا تحصل لشيء من هذه لولا تحصل نفس الطبيعة، إذ لا حقيقة لشيء منها للأنفس الطبيعية ولا يزيد عليها إلا بالسلب، نعم للطبيعة تحصل آخر هو تحصلها من حيث هي اثنان أو ثلاثة مثلاً لا يتحقق إلا بالسلب، لكن هذا بالحقيقة تحصل للدرجات لا لنفس الطبيعة، فلا تضر هذه السلوب تحصل محض الطبيعة، وليس الفقر إلا الدرجات، ثم بهذا السلوب تختلف العلل والمعلولات أجناساً وأنواعاً، كما سيحين في موضعه إن شاء الله **تعالى**، انتهى.

أقول: ما حققه صحيح في الطبائع الكلية، لأن الطبيعة من حيث هي، مع قطع النظر عن الانضمام إلى التعين ليس لها وجود، بل إنما توجد في الخارج إذا انضمت إلى تعين من التعينات، سواء كان هذا التعين سلباً من السلوب كما **ذكره هذا القائل** أو أمراً ثبوتياً كما **قال**

آخرون. فوجود الطبيعة الكلية في الخارج إنما يتصور بأن تنضم الواحدة إلى التعينات المتعددة، فيحصل من انضمامها إلى كل تعين من التعينات فرد خاص منها، وبدون التعين لا يحصل لها تحقق في الخارج، فالطبيعة واحدة بالوحدة النوعية، موجودة في كل فرد منها، وهذا معنى الكلي الطبيعي في الخارج.

وأما الوجود فمعناه نفس التحقق، فهو في التحقق الخارجي لا يحتاج لانضمامه إلى شيء حتى يصير متعيناً ومتحققاً في الخارج، بل هو في نفسه متعين ومتحقق في الخارج، ولا يحتاج في تعينه إلى الانضمام إلى شيء آخر، سواء كان سلباً أو أمراً ثبوتياً.

ثم **لا يخفى**(*)، **أن حقيقة الواجب** بناءً على **هذا المذهب،** إن كان هو الوجود المحيط الذي لم يتسلب بسلبٍ أصلاً كما هو الظاهر بل الجزم، فلا يخلو إما أن يكون هذا الوجود المحيط متحققاً في الخارج أم لا؟. **والثاني** باطل فاسد.

وعلى **الأول نقول:** إن حقيقة الوجود حينئذ فرد شخصي موجود في الخارج، لأن الشيء لا يتحقق في الخارج إلا إذا كان مشخصاً متعيناً، وحينئذ لا تكون حقيقة الوجود محيطة، ولا تنطبق تحققاته عليه، مع أنه لا معنى لأن يكون شيء معين في الخارج متحققاً وثابتاً ثم يسلب بسلوب، ويحصل من تسلبه بكل سلب موجود خاص، لأن هذا الوجود المعين في الخارج إذا لم يتسلب بسلب، هل هو عين الوجود المتسلب في الخارج، والواقع والمغايرة بينهما بمحض الاعتبار أم لا؟ بل المغايرة بينهما خارجية.

فعلى **الأول:** يلزم أن يكون وجود **الواجب** هو وجود الممكن بعينه.

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (الوحدة الإلهية الجامعة لجميع الوحدات رتبةً والشخصية على وجه أعلى، فالشخصية العددية قياس لفارق).

وعلى **الثاني**: لا تتحقق وحدة وجود مطلقاً، بل تكون الوجودات متعددة، ولا يكون للوجود حقيقة واحدة. وإن لم تكن حقيقة **الواجب** هو الوجود المحيط، بل وجود المحيط كان أمراً اعتبارياً غير متحقق في الخارج، مع قطع النظر عن أفراده، وكان أحد أفراده هو **الواجب تعالى**. بأن يسلب بسلبٍ ما، فيحصل أحد أفراده وهو **الواجب**، ثم يسلب بسلبٍ آخر فيحصل أحد أفراده الآخر، وهكذا.

نقـول: هذه الأفراد المتسلبة حينئذ إن كانت متفقة الحقيقة ولم يكن اختلافها [٣٧ظ] بالتشكيك أيضاً، بل كانت هذه الأفراد كأفراد الطبائع الكلية بعينها، فيلزم أن يكون الوجود أيضاً طبيعة نوعية أو جنسية وهو باطل، وإن كانت اختلافها بالتشكيك، فلا يلزم منه وحدة الوجود، بل هو القول الذي **اخترناه**. فظهر أن هذا **المذهب** أيضاً **ليس بشيء**.

الطـريقة الرابعة: ما ذكره بعضهم أيضاً.

وهو أن غرض **العرفاء** من وحدة الوجود قائماً مع شدة الارتباط الذي بين العلّة والمعلول، **وأشار** إلى قيومية العلّة لمعلولها، فإنه إذا **قال أحد**: الحرارة نار متنزلة، والبلّة ماء متطورة بطور البلّة، فلا يشك أحد أن غرض القائل من هذا الكلام ماذا؟

أقـول: هذا الكلام في نفسه صحيح، فإنه لا شك أن **للواجب تعالى** شأنه مع الأشياء ارتباط ومعيّة، لا يمكن أن يقال بسببها إنه خارج عنهما، وإن لم تكن حقيقة هذه المعيَّة معلومة لنا.

وقـال **بعضهم**: والأقرب في تقريب تلك المعية ما قال **بعضهم**: من أن من عرف معية الروح[1] مع البدن عرف بوجهٍ ما كيفية إحاطته

---

(١) **الروح Spirit**: الروح ما به حياة الأنفس، وهو اسم للنفس لكون النفس بعض الروح أو لكونها مبدأ الحياة العضوية والانفعالية، وله عدة معان.

(أ) ـ الروح هي الريح المتردد في مخارق الإنسان ومنافذه، وهي عند القدماء من=

تعالى ومعيته بالموجودات. وإن كان التفاوت في ذلك كثيراً. بل لا يتناهى، ولهذا ورد **(من عرف نفسه فقد عرف ربه)**، وهذه المعية بسبب قيوميته لها.

وإلى هذا أشار **سيد الموحدين وأمير المؤمنين (صلوات الله عليه)، حيث قال**: إن **الله تعالى** مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة[1].

وقال الشيخ اليوناني[2]: أن الحق هو مُبدع الأشياء، وليس ببعيد

= الأطباء جسم بخاري لطيف يتولد من القلب وينتشر بواسطة العروق الضوارب في سائر أجزاء البدن.

(ب) ـ الروح مبدأ الحياة في البدن، فإنه من شرط حياته سريان الروح فيه كسريان ماء الورد في الورد.

(ت) ـ والروح مرادفة للنفس الفردية، ويرى بعض المتصوفة وعلماء اللاهوت أن هذه النفوس الفردية صورة إلهية قادرة على الاتصال بالله ومنه قولهم إن الملائكة والجن والنفوس الإنسانية الباقية بعد الموت أرواح مجردة.

(ث) ـ والروح هي الجوهر العاقل المدرك لذاته من حيث هي مبدأ التصورات والمدرك للأشياء الخارجية من جهة ما هي مقابلة للذات، وهذا التقابل بين الأنا واللا أنا شائع في الفلسفة الحديثة وله وجوه، منها: الروح ما يقابل المادة أو ما يقابل الطبيعة أو ما يقابل الحرية للضرورة أو مقابلة البدن لأن الروح تمثل القوة العاقلة والبدن يمثل الغرائز.

(ج) ـ أما في القرآن الكريم فتعني الروح ما به حياة البدن أو بمعنى الأمر أو بمعنى الوحي أو بمعنى القرآن أو بمعنى الرحمة أو بمعنى جبرائيل.

(ح) ـ اختلف الفلاسفة في النفس والروح فقال فريق هما متغايران لأن النفس بعض الروح فقال فريق هما شيء واحد لأنا نعبر عن النفس بالروح وبالعكس، يراجع صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص٦٢٣ ـ ٦٢٥.

(١) لا يخفى أن مقصود النراقي بسيد الموحدين وأمير المؤمنين، إنما هو الإمام علي ابن أبي طالب على نبينا محمد وعلى آله أفضل الصلاة والسلام، وقد استشهد عام ٤٠للهجرة، والنص الذي يورده النراقي هنا مذكور في كتاب نهج البلاغة للإمام علي، فليراجع في موضعه.

(٢) الشيخ اليوناني هو الفيلسوف أفلوطين صاحب نظرية الفيض، وقد علقنا على هذه النظرية في هذا المبحث، حاشية (١٢) كما عرفنا به.

منها ولا مقارن لها، بل هو مع الأشياء كلها، إلا أنه معها كأنه ليس معها[1].

وقال **الشيخ ابن عربي**[*]: فلو لم يكن بين ذاته تعالى وجميع الموجودات سبب رابط وتعلق ضابط لم يكن العلم بذاته علماً حقيقياً بجميع الموجودات، وفيه سرٌ التوحيد **لأرباب** التجريد، انتهى.

وغير **خفي** أنه يمكن أن يعبر عن هذه المعية بوحدة الوجود، إلا أن الظاهر أن غرض **الصوفية** من وحدة الوجود ليس هذا المعنى.

الطريقة الخامسة: ما ذهب إليه بعض القاصرين المنافقين. وهو أن الواجب الحق تعالى، شأنه روح العالم ونفسه.

وقال: العالَم بحذافيره هو الإنسان الكبير، وشبه كل جزء بعضوٍ من الأعضاء، وروح هذا الإنسان الكبير هو **الواجب**، **تعالى الله** عما يقول الظالمون علواً كبيراً، وحمل على ذلك ما قال بعض المشائخ بالفارسية

حق جان جهانست وجهان جملة بدن
أملاك لطائف وحواس كن تن[**]
أفلاك وعناصر ومواليد وأعضاء
توحيدهمين شود ذكرهاهمه تن

أقول: هذا **المذهب** كفر صريح والحاد فضيح وزندقة صرفة، لأنه يلزم على هذا **المذهب** أن لا يكون **للواجب تعالى** شأنه تحققاً خارجاً

(١) ورد هذا النص في كتاب أفلوطين عند العرب، تحقيق بدوي، ص١٨٦، وكذلك ضمن نصوص متفرقة لأفلوطين.

(*) في الأصل عند النراقي (الأعرابي)

(**) وترجمته العربية: حق الروح هو العالم، والعالم جميعه هو الجسد، واصنع من الأفلاك واللطائف والحواس جسداً، إن الأفلاك والعناصر والمواليد يتم توحيدها جميعاً بالجسد.

عن الأشياء، ولا يكون له ثبوت خارجي بدون المرائي المحسوسة والمعقولة، مع أنه يلزم احتياجه تعالى.

وما قال بعض المشائخ: ليس إشارة إلى هذا، بل هو تنبيه إلى تقريب كيفية إحاطته تعالى ومعيته بالموجودات من بعض الوجوه إلى الأذهان القاصرة، كما أشرنا إليه في الطريقة الرابعة.

وقد صرح كثير من العرفاء: الأجل (هو) التفهيم بأن معية الله تعالى بالموجودات وإحاطته بهم من قبيل معية الروح بالبدن من وجه، وإن لم يكن من هذا القبيل حقيقة.

قال الغزالي في بعض مكتوباته على ما نقل عنه: الروح موجود شبيه بالمعدوم، وليس لأحد سبيل إلى معرفته وهو السلطان القاهر والمتصرف، والبدن لا صبر له أصلاً، والنسبة التي للبدن إلى الروح، للعالم إلى قيومه. وليس لذرة من ذرات العالم قوام بنفسها، بل قوامها بقيومها، وقيوم كل شيء ليس خارجاً عنه بل معه، والوجود حقيقة للقيوم وللغير على سبيل العارية(*). وإليه الإشارة بقوله ﴿...وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾(**)، ومن لا يفهم من المعية إلا معية الجسم بالجسم، أو العرض بالعرض بجسم، فلا يمكن له أن يفهم هذه المعية، لأن هذه المعية غير الأقسام الثلاثة [٣٨و] بل هو قسم رابع وهو المعية الحقيقية. والذين لا يعرفون هذه المعية يطلبون القيوم ولا يجدونه، انتهى.

وقال بعض العلماء: في رسالته في تحقيق المكان(١) والزمان،

(*) معناها على سبيل الإعارة.

(**) قرآن كريم، سورة الحديد، آية ٤.

(١) بصدد نظرية المكان والزمان وآراء الفلاسفة حولها من أرسطو حتى ابن رشد، فضلاً عن العلم المعاصر، يراجع كتابنا، نظرية المكان عند ابن سينا، مرجع سبق ذكره، كذلك د. حسام الآلوسي، الزمان في الفكر الفلسفي والديني وفلسفة العلم.

ولا **نقول**: إن كينونة **الحق سبحانه** في هذا المكان بطريق الحلول. كلا وحاشا. بل **نقول**: إنها بطريقة كينونة الروح مع القالب، فإن الروح محيط على جميع ذرات القالب، وليس ذرة من ذرات القالب خالية عنه. فإنه موجود مع كل ذرة مع عدم جواز الحلول عليه، لأن الحلول والانتقال من العوارض الجسمانية، ولا شيء من العوارض الجسمانية جائزاً على الروح. فكما أن الروح موجود مع جميع ذرات البدن من غير حلول، فكذلك ذات **الواجب الحق تعالى** شأنه موجود مع جميع المخلوقات من غير حلول واتصال وانفصال ومماسة ومحاذاة[1]، انتهى.

فظهر أن **العرفاء** مصرحون: للتقريب إلى الأفهام، إن معية **الله تعالى** مع الأشياء وإحاطته بالمخلوقات كمعية الروح مع البدن، وليس غرضهم من أمثال هذه العبارات[*] إلا التقريب، وكذا حكم ما قال **بعض المشائخ**، وليس **غرضه** ما قاله القائل المذكور، لأنه كفر وزندقة، ولا يتفوَّه به من له أدنى فهم.

الطريقة السادسة: ما يظهر من كلام جمع من العرفاء وهو نفسه صحيح وتنطق عليه عبارات كثير من العرفاء.

وهو أن الوجودات كثيرة متعددة في الواقع والخارج، إلا أن العارف بالمجاهدات العرفانية **يصل** إلى مقام يظهر عليه من نور نور الأنوار، ما يرتفع في نظر شهوده الكثرات، ولا يلتفت إلى غير **الواجب الحق تعالى** شأنه، فإن الشمس إذا طلعت تغيب الكواكب عن النظر مع

---

(١) بصدد هذه الاصطلاحات (الاتصال والانفصال والمماسة والمحاذاة وغيرها) يراجع كتابنا العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، ص٤١ ـ ٥١.

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (سجع لكن الكلام شعري لا تحقيق عرفاني).

أنها موجودة، وهكذا الأشياء موجودات بالوجودات الحقيقية المتعددة إلا من استغرق في نور **الحق** لا يرى غيره، وهذا محمل صحيح في نفسه، فإن العاشق بالعشق المجازي قد يبلغ عشقه إلى حدّ إذا رأى معشوقه والتفت إلى جماله يغفل عن غيره بحيث لا يرى أحداً سواه. وإذا تكلم أحد معه لا يسمعه ولا يتأثر من الضرب والحر والبرد، وهذا أمر ظاهر، فكيف لا يجوز أن يصل المستغرقون في جناب **القدس** والمستهزؤن به إلى حدّ لا يرون في الوجود إلا الله، ولا تلتفت بصائرهم إلا إليه؟

قال السّيد المحقق الشريف(*) **في رسالته المعمولة لتحقيق الوجود: تكلمت مع صوفي** في مسألة الوحدة، **فقلت** له: لِمَ لا يجوز أن تكون الوجودات كثيرة متعددة ومتحققة في الواقع ولكن غابت عن نظر شهودكم بسبب وقوع أشعة الأنوار **الإلهية** على عقولكم بحيث بهرتها واستغرقتها حتى غاب عنها جميع ما عداها؟

فأجاب: بأن هذا احتمال موجَّه، وكلام صحيح، إلا أنه وضح لدينا بالمشاهدة العيانية أنه لا موجود إلا الله.

وبالجملة، هذا التوجه مع أنه صحيح في نفسه يظهر من كلام كثير من **أكابر العرفاء**، والعبارات الدالّة على تكثُّر الموجودات والوجودات التي **نقلناها** من جمع **العرفاء** في **مبحث إثبات تكثر الموجودات** والوجودات يدل على ذلك، وتقسيم التوحيد إلى المراتب الأربعة كما **ذكرناه** في المبحث المذكور أيضاً يدل عليه.

(*) المقصود هنا هو السيّد الشريف الجرجاني صاحب كتاب التعريفات، وقد تم التعريف به في حواشي هذا الكتاب، فليراجع.

قال **الغزالي في مشكاة الأنوار**[1] على ما نقل عنه: والوجود أيضاً ينقسم إلى ما للشيء لذاته وإلى ما له من غيره، وما له الوجود من غيره فوجوده مستعار لا قوام له بنفسه، بل إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض، وإنما هو وجود من حيث نسبته إلى غيره وذلك ليس بوجود حقيقي كما عرفت في مثال استعارة الثوب، والموجود **الحق هو الله تعالى**، كما أن النور **الحق** هو **الله تعالى**.

ومن هنا ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى يفاع [*] الحقيقة، واستكملوا معارجهم فراداً بالمشاهدة العيانية، أي ليس في الوجود إلا **الله تعالى**. وإن كل شيء هالك إلا وجهه. لا أنه يصير هالكاً في وقت [٣٨ظ] من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبداً، لا يتصور إلا كذلك، فإن كل شيء سواه إذا اعتبر ذاته من حيث هو فعدم محض، وإذا اعتبر من الوجه الذي سرى إليه الوجود من الأول

---

(١) كتاب مشكاة الأنوار للغزالي هو من الكتب المتأخرة عنده، والتي تمثل عصر النضج الفكري والروحي لديه، نشر الكتاب بأكثر من نشرة أدقها نشرة أبو العلا عفيفي، القاهرة ١٩٦٤. أما النص الذي أورده النراقي، فهو موجود في المشكاة، ص٥٥، من نشرة عفيفي. وإتماماً للفائدة نورد تعليقة عفيفي على نص الغزالي، يقول عفيفي: وهكذا وصل الغزالي في نهاية تفكيره إلى نظرية أشبه ما تكون بنظرية وحدة الوجود، ومن العسير صرفها عن هذا المعنى إلا إذا اعتبرت أقواله من قبيل الشطح الصوفي ولم يؤثر عن الغزالي أنه كان من أصحاب الشطحات، فهو يقرب قرباً عجيباً من أصحاب وحدة الوجود حينما يقول: إن العالم بأسره مشحوناً بالأنوار ثم ترقي جملتها إلى نور الأنوار ومعدنها ومنبعها الأول وإن ذلك هو الله تعالى وحده لا شريك له، وأن سائر الأنوار مستعارة، وإنما الحقيقي نوره فقط وأن الكل نوره بل هو الكل بل لا هوية لغيره إلا بالمجاز. يراجع مقدمة عفيفي، للكتاب، ص١٤ ـ ١٥. فضلاً عن ذلك يورد عفيفي بعض آراء المستشرقين في علاقة نص الغزالي هذا بوحدة الوجود وعلاقته بتساعيات أفلوطين ولا سيما رأي المستشرق فنسك ورأي بدوي من العرب، ويلاحظ أن النراقي أراد بإيراده لنص الغزالي هذا أن يربطه بزمرة القائلين بوحدة الوجود.

(*) في الأصل عند النراقي (بقاع).

الحق سبحانه وتعالى رباني موجوداً لا في ذاته، لكن من الوجه الذي يلي موجده، فيكون الوجود وجه الله **تعالى**. فلكل شيء **وجهان**: وجه إلى نفسه، ووجه إلى ربه.

فهو باعتبار وجه نفسه عدم، وباعتبار وجه الله موجود. فإذاً لا موجود إلا الله، ووجهه، فإذاً كل شيء هالك أزلاً وأبداً، انتهى. وهو دالّ على المطلوب.

ويدل عليه ما نقل عن **الجنيد**[*] **أنه قال**: بعد ذكر، كان الله ولم يكن معه شيء، الآن كما كان، وذلك لأن **الشيخ الجنيد** ليس من **الطائفة الوجودية** الذين هم من أهل الحقائق، بل هو من **أهل المعاملة**. **فغرضه** من العبارة المذكورة ليس إلا ما نحن بصدد إثباته، ويدل عليه ما نقل عن **بعض العرفاء**، إنه قال: ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله بعده. ولما ترقينا ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله معه. ولما ترقينا عن ذلك ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله قبله. ولما ترقينا عن ذلك ما رأينا شيئاً إلا الله.

وأما ما **نقل عن الصوفية** من حصر الوجود في الواحد: فأما

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (الجنيد عالم عارف معاً)، والجنيد هو: أبو القاسم بن محمد الخزاز، متصوف من الكبار، ولد في نهاوند، وأقام حياته كلها في العراق وبالتحديد في بغداد، حيث توفي سنة ٢٩٧هـ/ ٩٠٩م، أخذ العلوم الفقهية عن سفيان الثوري والعلوم الصوفية عن خاله السري السقطي والحارث المحاسبي، يعرف الجنيد بسيد الطريقة الجنيدية، ومن ألقابه شيخ الطائفة وطاووس العلماء، ترك زهاء خمسة عشر كتاباً يتألف جزء منها من الرسائل التي تبادلها مع كبار صوفية عصره، منها كتاب التوحيد وكتاب الفناء وآداب المفتقر إلى الله ودواء الأرواح، كما نقل شطحات أبي يزيد البسطامي إلى العربية وشرحها وعلق عليها، وقد دارت فلسفته الصوفية حول قطبين هما: الشريعة والحقيقة، فعارض تطرف بعض الصوفية الذين ما اكتنفوا بتقديم الحقيقة على الشريعة، بل قالوا ببطلان الشريعة وعدم الحاجة إليها، والنقطة الثانية في مذهب الجنيد هي التوحيد واعتباره وإياه أساس تجربة الاتحاد الصوفي، يراجع للتفصيلات، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص٢٣٧.

بإدعائهم أن الأمر كذلك في الواقع، والكثرة المحسوسة اعتبار محض، لا رسم لها ولا أثر في نفس الأمر، وأما بواسطة عدم اعتبارهم بوجود الممكنات لأنها في عرضه الزوال ومعرض الانحلال، وأما نظراً إلى أن للموجودات جهة واحدة لا تنافي الكثرة المحسوسة، ولا الأحكام الشرعية المأنوسة. لا يهتدي إليها إلا **شرذمة من العرفاء**. أو واحد بعد واحد من الأذكياء. **والأول** باطل. وإلا صح ما نقل عنهم من أن العقل لا يحكم بخلاف ذلك.

ومن أجلى البديهيات أن الوجودات ذوات كثيرة، وإنكار هذا مكابرة غير مسموعة.

وأيضاً لو أرادوا ذلك لم يصرح **أهل التحقيق** منهم ببقاء الإثنينية وعدم انمحاء الكثرة، لكنهم صرحوا به. **والثاني** لا سرة به، ولا يحتاج إلى ما حكموا به من المجاهدات والمكاشفات، **والثالث**(*) يستدعي بسطاً في الكلام وتحقيقاً لا يسعه المقام، انتهى.

فظهر ووضح أن هذا التوجه مع كونه صحيحاً في نفسه مما صرح به كثير من **أهل العرفان**، وينطبق عليه كلام **جمع من أرباب المشاهدة والعيان**.

الطريقة السابعة: ما ذكره بعض أعلام المحققين من المتأخرين.

حيث **قال**: ما حاصله أن الفاعل إذا كان تام القدرة والفاعلية، غير مفتقر إلى معاون وآلة، فكلّما يتصوره ويتعلق به، إرادته التامة، يصير منقوشاً في لوح وصفحة نفس الأمر. ولما كان النظام الكلي والترتيب الجمعي للموجودات من الأزل إلى الأبد الذي هو على وفق الخير

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (ظاهر أن الثالث ليس التوجه المذكور، وإلا فلا احتياج إلى بسط كلام لأنه أمر واضح).

المطلق، والمصلحة المحضة، متصوراً ومعلوماً **للواجب الحق تعالى شأنه** في الأزل، وتعلق إرادته بتفاصيل أجزائه وجزئياته، كلّ في وقته، فارتسم على وفق إرادته التامة في الخارج، ثم **النظر الأدق** يقتضي أن نسبة ظرف الخارج ونفس الأمر إلى **واجب الوجود** كنسبة ظرف الذهني إلينا، ونسبة إيجاد حقائق الأشياء وأعيان الوجودات في الخارج إلى **الله تعالى**، كنسبة تصور المفهومات المخترعة في الذهني إلينا، وفي الحقيقة ظرف الخارج بمنزلة ظرف الذهني **للواجب تعالى** شأنه.

ومن هنا يظهر سر وحدة وجود **المستبعدين** على ما انساق إليه الذهن، لأن نسبة حقائق الموجودات إلى الحقيقة **الواجبية**، كنسبة مفهومات الجنس والفصل التي هي أجزاء تحليلية إلى الماهية النوعية البسيطة، يؤيد هذا ما وصل إلينا من **بعض الأكابر**: أن الوجود **الواجب** عين جميع الموجودات، لا عين وجود كل واحد واحد منها، انتهى.

[٣٩و] أقول: لما كان للذات **الأقدس الإلهية تعالى** شأنه، صفات كمالية هي شؤونه الذاتية، واعتبار الذات مع صفة من الصفات الكمالية، يتحقق اسم من أسمائه الحسنى، ومن تعلق علمه باسم من الأسماء، يعني من تعلق علمه بالذات، باعتبار صفة من الصفات تُحقق حقيقة خارجة من حقائق الموجودات، فحقائق الموجودات الخارجة التي هي الصورة العلمية للذات **الإلهية تعالى** شأنه، **والصور العلمية** ليست خارجة عن الذات، بل هي النسبة إلى الذات، كأجزاء التحليلية، التي هي الجنس والفصل إلى الماهية والنوعية. هذا ما **أفهم** من كلام هذا **المحقق** وهو ليس شيئاً على حدة غير ما ذكره القوم، وقد **ذكرناه** قبل ذلك مع ما فيه، فأحسن التدبُّر.

المبحث الرابع عشر

في أخذ النتيجة من المطالب السابقة المثبتة بالدليل، وهي مختارتنا في مسألة الوجود التي هي قرة عيون أرباب العلم(*)

نقـول: مفهوم الوجود أي ما يخطر بالذهنِ في أول الأمر، أمر اعتباري انتزاعي يعبر عنه بالفارسية بـ (هست)(*)، ومرادفاته، وهو الوجود المطلق، وهو مشترك معنوي بين جميع الأشياء كما بُين في **المبحث الثاني**، وليس موجوداً خارجياً، بل له أفراد حقيقية موجودة في الخارج، وهو مقول عليها بالتشكيك، وهي أمور بسيطة مختلفة الحقائق.التي هي حقائق الوجودات، مختلفة بالشدة والضعف، والكمال والنقص، كما ثبت **في المبحث الرابع**.

(*) هذا المبحث هو المبحث الأخير من كتاب النراقي، وهو الذي يوضح فيه فلسفته ورؤيته للوجود والماهية بعد أن استعرض بإمعان دقيق وطول بحث آراء القائلين بالوجود والماهية من الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة، كما وطرح ضمن الفصول الثلاثة عشرة السابقة بعضاً من أرائه في الوجود والماهية، وجاء في هذا الفصل ليختم رأيه في هذه الفلسفة وينحاز إلى القائلين بأصالة الوجود مقابل اعتبارية الماهية، ويلاحظ هنا أن هذا العنوان لهذا المبحث مغاير بعض الشيء لما ذكره النراقي في مقدمة كتابه.وتعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (إجماله أكثر من كلامه، وغرضه بتدبر القوم).

(*) كلمة فارسية تعني الوجود.

والوجود العام أمر انتزاعي، إلا أن له أفراداً حقيقية كالشيء بالقياس إلى أفراده من الأشياء المخصوصة، فنسبة مفهوم الوجود إلى أفراده كنسبة مفهوم الشيء إلى أفراده، وهذه الأفراد ليس لها أسماء مخصوصة، بل هي مجهولة الأسامي، وشرح أسماؤها وجود كذا وكذا، والوجود لا علة له، والجميع مشترك في انتزاع الوجود العام عنها، والماهيات معلومة الأسامي والخواص، إلا أنه ليس لها تحقق خارجي في حدود أنفسها.

والوجود المطلق مقول على هذه الأفراد بالتشكيك، وهذه الأفراد كما عرفت مختلفة بالتقدم والتأخر والأولوية، والأشدية والأضعفية، والكمال والنقص، والغنى والفقر، وبهذا يظهر فساد **قول الحكماء لأنهم** يقولون: اختلاف الأفراد بأنفسها لا بالتشكيك، وواحد منها فوق التمام وقائم بذاته، ووجوده عين ذاته، وذاته بحسب صفاته ليس له علة وسبب، بل هو علة الكل **وواجب الوجود**، وسائر الوجودات هي الممكنات، وليس وجوداتها عين ذواتها، بل لها ماهية ووجود.

والأصل في التحقق الوجود دون الماهية، كما ثَبُتَ في المبحث السادس، بل الماهية أمر اعتباري، مع قطع النظر عن الوجود.

نعم: بعد الانضمام بالوجود تصير متحققة بالتبع، كما تقدم استدلالاً ومثالاً، والوجود والماهية متحدان في الخارج ليس بينهما مغايرة.

نعم: يحصل التغاير في اعتبار العقل ولكل منهما تقدم على الآخر، لا بمعنى التأثير، إذ لا معنى لتأثير الماهية في الوجود لأنها ما لم تصر موجودة لا تصير مؤثرة، وقبل الوجود ليست شيئاً، ولا معنى أيضاً لتأثير الوجود في الماهية.

والمجعول بالذات هو الوجود دون الماهية، بل تقدم الوجود على

الماهية عبارة عن **أصالته في التحقق**. ومتبوعية (الوجود) لها، وتقدم الماهية على الوجود عبارة عن صحة ملاحظة العقل لأثارها، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي الذهني، وبهذا الاعتبار يصير الوجود نفياً لها، وإلا **فالتحقق للوجود دون الماهية** لكونها أمراً اعتبارياً.

إذ نقول: تقدم الماهية على الوجود هو تقدمها على الوجود الانتزاعي المصدري، وتقدم الوجود عليها هو تقدم الوجود الحقيقي، والوجود الذي هو نعت للماهية هو الوجود بالمعنى المصدري. ووجودات الممكنات معلولات **للوجود الواجب**، وليس المعلول بالذات هو أفراد الوجودات التي هي حقائق متحققة في الخارج كما **ثَبُتَ في المبحث السابع**. وبعد إيجادها تنتزع منها الماهيات.

والوجود المطلق، وهو أفراد متعددة مختلفة متحققة في الخارج، ولا دخل لها **بالوجود الواجب**، سوى اشتراكها معه في انتزاع الوجود المطلق منها، وبهذا يظهر **بطلان ما نسب إلى الصوفية وبطلان ذوق المتألهين ومذهب المتكلمين**.

ثم إن حقيقة الوجود أظهر الأشياء من جهة وأخفاها من جهة، أما أظهريته فمن جهة أنه يعلم بديهة أنه ما به التذوت والتحقق **[٣٩ظ]** في الخارج، ولهذا ينتزع منها الوجود المطلق الذي هو بديهي التصور، لأنه بمعنى الظهور في الأعيان، الذي يعبر عنه بـ (هست) ومرادفاته.

وأما كونه أخفى الأشياء فمن جهة حقيقته، فإنه مجهول الكنه من جهة الحقيقة، ولذا **اتفق العقلاء** على أن حقيقة **الواجب** مجهول الكنه، لأنه صرف الوجود، وقد صرح بذلك **أكابر الصوفية** أيضاً.

قال **الشيخ ابن عربي**(*) في كتابه **المسمى عنقاء مغرب**: معرفة

(*) في الأصل عند النراقي (الأعرابي).

ذاته خلت عن الإدراك الكوني والعلم الإحاطي، عطس العاطس ليخرج ياقوته الأحمر في صدفها الأزهر، فيخرج إلينا من قعر ذلك البحر صفر اليدين مكسور الجناحين مكفوف العين أخرس لا ينطق، مبهوت لا يعقل، فسئل، بعدما رجع إليه النَفَسْ، وخرج من سدته الفلس، فقيل ما رأيت؟ وما هذا الأمر الذي أصابك؟

فقال: هيهات لما تطلبون، وبعداً لما ترومون، **والله** لا ناله أحد ولا يضمن معرفته روح ولا جسد، هو العزيز الذي لا يُدرك، والموجود الذي لا يُمْلَكْ، إذا أحارت العقول وطاشت الألباب في تلقي صفاته، فكيف تُدرَك ذات؟

ثم **قال**: وإذا علمت إن ثم موجوداً لا يُعرفْ، فقد عرفت، انتهى.

وهذا غاية معرفة البشر، كما **صرح الفارابي به، وغيره من الحكماء والعرفاء**(*).

وقال **الشيخ شاه العارف نعمة الله** على ما نقل عنه **بعض الأعلام**، ما حاصله: إن الوجود عند صاحب الجود، من حيث إنه موجود، أي إذا أُخذ لا بشرط شيء، غير الوجود الذهني والخارجي، وغير الخاص والعام، والمطلق والمقيد. وهو رفيع الدرجات وجميع ما ذكر من منازله ومقاماته. والموجودية إنما تكون بعين الوجود لا لأمرٍ مغاير له(**) عقلاً وخارجاً، والوجود بحسب الظهور في المظاهر أظهر للأشياء ومن حيث الحقيقة أخفاها.

وقال الشيخ صدر الدين القونوي في كتاب مفتاح الغيب: اعلم أن **الحق** هو الوجود المحض، الذي لا اختلاف فيه، وأنه واحد وحدة

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (فعليكم بدين العجائز).

(**) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (أوصاف المنبسط).

حقيقة، لا يتعقل في مقابله كثرة ولا يتوقف تحققها في نفسها، ولا تصورها في العلم الصحيح على تصور ضدها. بل هي بنفسها ثابتة مثبتة لا مثبتته.

وقولنا: وحدة للتنزيه والتفخيم، لا لله **دولة**، على مفهوم الوحدة، على نحو ما يتصور في الأذهان المحجوبة، انتهى.

وقد صرح غيرهم أيضاً من **العرفاء**: وكما أن حقيقة **الواجب** مجهول الكنه والسِّر، ما عرفت من ذاته حقيقة أنه في الأعيان، والمعلوم من الأشياء حداً أو رسماً هو ماهيتها دون وجوداتها.

ثم لا يخفى أنه لما كان حقيقة **الواجب** مجهول الكنه غير معلوم لأحد، فإطلاق لفظ الوجود عليها ليس بحسب الحقيقة والوضع اللغوي، بل للتفهيم لأجل مناسبة بينهما، وهي أن الوجود العام البديهي الذي هو موضوع، له حقيقة اللفظ الوجود مفاض من **الواجب**، وهو مع ذلك كالمرادف للذات عندهم.

قال الشيخ صدر الدين القونوي (رضوان الله عليه) **في مفتاح الغيب**: فللوجود إن فهمت **اعتباران**: **أحدهما**، من كونه وجود فحسب وهو **الحق**، وأنه من هذا الوجه كما سبقت الإشارة إليه لا كثرة فيه ولا تركيب ولا صفة ولا نعت ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم، بل وجود يجب.

وقولنا: وجود هو للتفهيم، لا إن ذلك اسم حقيقي له، انتهى.

قال بعض العرفاء المتأخرين ما حاصله: إن المستفاد من كلام **الصوفية**، إن لفظا الوجود والذات عندهم كالمترادفين، لأن الترادف الحقيقي ما يكون بحسب الوضع لا بحسب اصطلاح مخصوص.

وسبب إطلاق لفظ الوجود على **الواجب تعالى**، إن العقل إذا أراد أن يعبر عن ذاته [٤٠و] المقدسة بلفظ، يلاحظ أن يختار له من بين الألفاظ ما هو أعظمها.

وذلك كما أن **الفُرس**(*) **رأوا**: أن أعظم الدوائر منطقة الفَلك الأعظم، وقد قسموها إلى **اثني عشر قسماً**، وعمدة الأقسام هي **الأوتاد الأربعة**، لأن قوام الدائرة بها، وهي **الأول والعاشر والسابع والرابع**، فلأجل المناسبة بين قوام الدائرة بهذه الأقسام الأربعة وقوام الوجودات بالذات **الأقدس**(**)، **جمعوا حروف هذه الأقسام الأربعة فصار** (***) **فأطلقوه على الذات.**

وكذلك **الحكماء والصوفية**: لما رأوا أن للوجود تقدماً ذاتياً على جميع الموجودات، لأنه إن فرض لشيء معية الوجود، فإن شيئاً إن نفرض تقدم أحدهما فنحكم البتة بتقدم الوجود، لأن إحاطته وانبساطه أزيد من إحاطته جميع الأمور المحيطة، لأن كل ما يفرض يفرض بنحوٍ من الوجود، سوى نفس الوجود، فإنه مفروض بنفسه لا بغيره.

وأيضاً، أول ما يدرك من الأشياء بالبصيرة ما يعبر عنه بالثبوت والكون ومرادفاتهما، وبعد ذلك ندرك التشخص، **وهذا الأمر**، أعني الثبوت ومرادفاته زائد في الموجودات وحاصل من غيرها، وفي **الواجب** ليس من غيره، فيدرك هذا الأمر في **الواجب** أحق وأقوم وأولى، بل ما يدرك من **الواجب** منحصر في هذا، فأطلقوا عليه لفظ

(*) لم يوضح النراقي هنا ما المقصود بـ(الفُرس) هل هم حكماء أم فلاسفة أم عرفاء، أم ماذا؟.

(**) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (خيالات شعرية).

(***) كلمة لم أهتدي لقراءتها، (المحقق).

الوجود، من غير إرادة المعنى اللغوي مع مشائبة الوضعية. بل أطلقوه عليه للتفهيم والإشعار، على أن المدرك من ذات الأقدس منحصر في هذا الأمر(*).

تم الكتاب بعون الله تعالى،
وقد فرغت من تسويده
يوم الخميس من شهر ربيع الثاني سنة ١١٨٢هجرية،
اللهم ارحم مؤلفه وناظره وكاتبه ومن ينتفع به،
هكذا بخط المؤلف دام ظله العالي

(*) تعليق البيد آبادي على الحاشية ما نصه (تم المرور وما أردت إلا الإصلاح بما استطعت، وما توفيقي إلا بالله، ونعوذ بالله من المراء والجدال والتكلم بما لا يقتضيه الحال والتعرض للكلام في ديدنة الرجال).



المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١ ـ **آغا بزرك الطهراني**: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، طهران١٣٦٣هـ.

٢ ـ **الآقا، حسين الخوانساري**: الحاشية على شرح الإشارات لابن سينا، تحقيق أحمد العابدي، قم ١٤٢٠هـ.

٣ ـ **الآلوسي، الدكتور حسام**: الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم، بيروت ٢٠٠٥.

٤ ـ **الآمدي، سيف الدين**: المبين في ألفاظ الحكِماء والمتكلمين، تحقيق عبد الأمير الأعسم، بغداد ١٩٨٦.

٥ ـ **الآملي، حسن زادة**: النور المتجلي في الظهور الظلي، تحقيق أنيق حول الوجود الذهني، قم١٤٢٤هـ.

٦ ـ **إبراهيم مدكور**: المعجم الفلسفي، القاهرة ١٩٧٩.

٧ ـ **إبراهيم مدكور، الدكتور، وجماعته**:

ـ الكتاب التذكاري عن شهاب الدين السهروردي، القاهرة١٩٧٤.

ـ الكتاب التذكاري عن محيي الدين بن عربي، القاهرة ١٩٦٩.

٨ ـ **ابن رشد، الفيلسوف أبو الوليد محمد بن أحمد:**

ـ تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، بيروت١٩٦٧

ـ تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، القاهرة ١٩٥٨.

ـ تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، بيروت١٩٨٦.

ـ السماع الطبيعي، الهند ١٩٤٨.

ـ مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، القاهرة ١٩٧٨.

٩ ـ **ابن سينا، الفيلسوف أبو علي الحسين بن عبد الله:**

ـ التعليقات، تحقيق حسن مجيد العبيدي، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠٢. دمشق ٢٠٠٨

ـ رسالة في القوى النفسانية، نشرة أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة ١٩٥٢.

ـ الإشارات والتنبيهات، نشرة سليمان دنيا، القاهرة ١٩٧١.

ـ رسالة الحدود، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، تحقيق عبد الأمير الأعسم، بغداد ١٩٨٦.

ـ الشفاء، المنطق، المدخل، نشرة القاهرة ١٩٥١.

ـ الشفاء، الإلهيات، تحقيق سليما دنيا، القاهرة ١٩٦٠.

ـ كتاب النجاة، نشرة ماجد فخري، بيروت١٩٧٠.

١٠ ـ **ابن عربي الحاتمي، الشيخ الأكبر محيي الدين :**

ـ اصطلاحات الصوفية الواردة في كتاب الفتوحات المكية، ضمن كتاب التعريفات للجرجاني، نشرة بغداد ١٩٨٦.

١١ ـ **ابن كثير**: تفسير القرآن العظيم، ط٣، القاهرة ٢٠٠٣.

١٢ ـ **ابن متويه النجراني**: كتاب التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق سامي نصر لطف، القاهرة ١٩٧٥.

١٣ ـ **أبو البركات البغدادي، الفيلسوف**: المعتبر في الحكمة، نشرة حيدر آباد ١٣٥٨هـ.

١٤ ـ **أبو البقاء**: كتاب الكليات، القاهرة ١٢٨١هـ.

١٥ ـ **أبو ريان، الدكتور محمد علي**: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، بيروت ١٩٧٨.

١٦ ـ **أبو ريدة، الدكتور محمد عبد الهادي**: النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، القاهرة ١٩٤٦.

١٧ ـ **أحمد محمد صبحي، الدكتور**: في علم الكلام، الأشاعرة، الإسكندرية ١٩٨٢.

١٨ ـ **أرسطو، الفيلسوف اليوناني**:

ـ مقالة الدال، ترجمة عبد الكريم المراق، تونس١٩٨٣.

ـ الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق بدوي، القاهرة ١٩٦٤.

١٩ ـ **الأشعري، أبو الحسن**: مقالات الإسلاميين، تصحيح ريتر، فيسبادن ١٩٦٣.

٢٠ ـ **الأكويني، الفيلسوف توما**: الوجود والماهية، ترجمة بولس مسعد، بيروت ١٩٦٥.

٢١ ـ **أنوود، ميخائيل**: معجم مصطلحات هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة ١٩٩٢.

٢٢ ـ **الإيجي، عضد الدين**: المواقف في علم الكلام مع شرح الجرجاني وآخرين، اسطنبول.

٢٣ ـ **بدوي، الدكتور عبد الرحمن**:

ـ أفلوطين عند العرب، دراسة وتحقيق، القاهرة ١٩٦٦.

ـ الإنسان الكامل في الإسلام، دراسة وتحقيق، الكويت ١٩٧٦.

٢٤ ـ **البغدادي، عبد القاهر**: الفرق بين الفرق، بيروت ١٩٧٨.

٢٥ ـ **بينس، س، المستشرق**: مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٩٤٦.

٢٦ ـ **التهانوي**: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، القاهرة ١٩٦٩.

٢٧ ـ **الجابري، د. علي حسين**: الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، عمان ٢٠٠٨.

٢٨ ـ **جان فال، الفيلسوف**: طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد مدي، القاهرة ١٩٦٧.

٢٩ ـ **الجبوري، الدكتورة نظلة أحمد**:

ـ فلسفة وحدة الوجود، أصولها وفترتها الإسلامية، البحرين١٩٨٩.

ـ نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، بغداد١٩٩٩.

٣٠ ـ **الجرجاني، السيد الشريف**: التعريفات، بغداد١٩٨٦.

٣١ ـ **جميل صليبا، الدكتور**: المعجم الفلسفي، ج١، ج٢، بيروت ١٩٨٦.

٣٢ ـ **جورج طرابيشي**: معجم الفلاسفة، بيروت ١٩٨٧.

٣٣ ـ **الجيلي، الشيخ عبد الكريم**: الإنسان الكامل في معرفة علوم الأوائل والأواخر، القاهرة١٣١٦هـ.

٣٤ ـ **الحفني، الدكتور عبد المنعم**: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، القاهرة ١٩٩٥.

٣٥ ـ **خليل أحمد خليل، الدكتور**: معجم مفاتيح العلوم الإنسانية، بيروت ١٩٨٩.

٣٦ ـ **الرازي، الفيلسوف أبو بكر**: رسائل فلسفية، تحقيق باول كراوس، بيروت ١٩٧٧.

٣٧ ـ **الزركان، الدكتور محمد صالح**: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية، بيروت ١٩٦٣.

٣٨ ـ **السهروردي، شهاب الدين الحلبي المقتول**:

ـ كلمة التصوف، تصحيح نجفقلي حبيبي، طهران١٣٩٧هـ.

ـ الألواح العمادية، تصحيح نجفقلي حبيبي، طهران ١٣٩٧هـ.

ـ التلويحات اللوحية والعرشية، نشرة هنري كوربان، اسطنبول ١٩٤٥.

ـ اللمحات، تصحيح نجفقلي حبيبي، طهران ١٣٩٧هـ.

ـ المشارع والمطارحات، نشرة هنري كوربان، اسطنبول١٩٤٥.

٣٩ ـ **الشيرازي، الملا صدر الدين**: الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تحقيق أشتياني، قم ١٣٨٢هـ.

٤٠ ـ **الشيبي، الدكتور كامل مصطفى**:

ـ صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، بيروت١٩٩٧.

ـ الصلة بين التصوف والتشيع، القاهرة ١٩٦٩.

٤١ ـ **الطباطبائي، محمد حسين:**

ـ بداية الحكمة، تصحيح عباس الزارعي، قم ١٤٢٤هـ.

ـ نهاية الحكمة، تصحيح عباس الزارعي، قم ١٤٢٤هـ.

٤٢ ـ **العبيدي، الدكتور حسن مجيد:**

ـ العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، بيروت ١٩٩٥. دمشق ٢٠٠٨.

ـ نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، بغداد ١٩٨٧. دمشق ٢٠٠٨.

ـ المصطلح الفلسفي عند ابن رشد، مجلة دراسات فلسفية، بيت الحكمة، بغداد، العدد٤، السنة٢٠٠١.

ـ حضور الفارابي في فلسفة ابن رشد السياسية، مجلة العلوم السياسية، الجامعة المستنصرية، العدد١، السنة الأولى٢٠٠١.

ـ نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، مجلة العلوم السياسية، الجامعة المستنصرية، العدد٢، السنة الأولى ٢٠٠١. وطبعت ضمن كتاب، الآخر/ الذات، دمشق ٢٠٠٨.

٤٣ ـ **العثمان، الدكتور عبد الكريم:** نظرية التكليف، آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، بيروت ١٩٧١.

٤٤ ـ **الغزالي، الفيلسوف أبو حامد محمد بن محمد:**

ـ تهافت الفلاسفة، نشرة سليمان دنيا، القاهرة ١٩٥٨.

ـ رسالة الحدود، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، تحقيق الأعسم، بغداد ١٩٨٦.

ـ مقاصد الفلاسفة، نشرة سليمان دنيا، القاهرة١٩٦١.

ـ مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة ١٩٦٤.

- المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا، بيروت ١٩٨٠.

٤٥ ـ **الفارابي، الفيلسوف أبو نصر**:

- إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، القاهرة ١٩٦٨.
- الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، بيروت١٩٦٨.
- التعليقات، الهند ١٣٤٦هـ.
- الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت١٩٧٠.
- الدعاوي القلبية، الهند ١٣٤٦هـ.
- الرد على جالينوس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب نصوص فلسفية، بيروت ١٩٨٠.
- فصوص الحكم، نشرة محمد حسين آل ياسين، بغداد ١٩٧٦.

٤٦ ـ **القرني، الدكتور عبد الحفيظ**: الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، القاهرة ١٩٦٨.

٤٧ ـ **الكندي، الفيلسوف أبو يوسف يعقوب بن إسحاق**:

- رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة١٩٥٠.
- رسالة الحدود، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، تحقيق عبد الأمير الأعسم، بغداد ١٩٨٦.
- كتاب الفلسفة الأولى، نشرة أحمد فؤاد الأهواني، بيروت١٩٨٦.

٤٨ ـ **لالاند، أندريه**: الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت٢٠٠١.

٤٩ ـ **محمود قاسم، الدكتور**: محيي الدين بن عربي، القاهرة ١٩٦٩.

٥٠ ـ **مدني صالح، الدكتور**: الوجود، بحث في الفلسفة الإسلامية، بغداد١٩٥٥.

٥١ ـ **مراد وهبة، الدكتور**: المعجم الفلسفي، القاهرة ١٩٩٨.

٥٢ ـ **المصباحي، الدكتور محمد**: نعم ولا، دراسة في فكر ابن عربي، الرباط ٢٠٠٦.

٥٣ ـ **موسى بن ميمون، الفيلسوف**: دلالة الحائرين، تحقيق حسين أتاي، أنقرة ١٩٧٤.

٥٤ ـ **نادر، ألبير نصري، الدكتور**: الفلسفة العامة (الميتافيزيقا) بغداد ١٩٥٢.

٥٥ ـ **النراقي، الفيلسوف محمد مهدي**:

- جامع السعادات، قدم لها الشيخ محمد رضا المظفر، النجف١٩٤٩.
- جامع السعادات، قدم له سيف الله إسماعليان، قم١٤٢٤هـ.
- شرح كتاب الإلهيات لابن سينا، دراسة وتحقيق، الدكتور مهدي محقق، طهران١٩٨٦.

٥٦ ـ **النشار، الدكتور علي سامي**: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة ١٩٧٧.

٥٧ ـ **النيسابوري، أبو رشيد**: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق معن زيادة، بيروت١٩٧٩.

٥٨ ـ **يوسف كرم وجماعته**: المعجم الفلسفي، القاهرة ١٩٧١.

فهرس الأعلام
الواردة في نص كتاب النراقي(*)

(*) هذا الفهرس خاص بما ذكره النراقي في كتابه، دون ما أشرت إليه من أعلام في مقدمتي أو في التعليقات التي كتبتها على النص. (المحقق).



فهرس الكتب
الواردة في نص كتاب النراقي(*)

(*) هذه الفهرسة خاصة بكتاب النراقي دون ذكر أسماء الكتب التي ذكرتها في مقدمة دراستي للكتاب أو التعلقات التي عملتها على نص الكتاب (المحقق).

حكمة الإشراق (للسهروردي صاحب الإشراق)

حواشي على الفتوحات (لعلاء الدولة السمناني)

الحواشي القديمة على التجريد (للمحقق الدواني)

رسالة الشارد والوارد (لعلاء الدولة السمناني)

رسالة في تحقيق الوجود (للسيد الشريف الجرجاني)

الرسالة الهادية (لصدر الدين القونوي)

الزبدة (لقاضي القضاة الهمداني)

شرح حكمة الإشراق (لصدر الدين الشيرازي)

شرح الهياكل النورانية (للمحقق الدواني)

الشواهد الربوبية (لصدر الدين الشيرازي)

عنقاء مغرب (لابن عربي)

الفتوحات المكية (لابن عربي)

فصل الخطاب (؟)

الفصوص (للفارابي)

فصوص الحكم (لابن عربي)

قرة العيون (للنراقي)

كشف الكنز (؟)

مدارج المعارج (لعلاء الدولة السمناني)

مشكاة الأنوار (للغزالي)

مصارع المصارع (لنصير الدين الطوسي)

المطارحات (للسهروردي صاحب الإشراق)

مفتاح الغيب

كتب أخرى للمحقق

(١) نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، بغداد ١٩٨٧، دمشق، دار نينوى ٢٠٠٨.

(٢) العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٥. دمشق، دار نينوى ٢٠٠٨، بعنوان: فلسفة ابن رشد في العلوم الطبيعية.

(٣) ابن سينا، كتاب التعليقات، دراسة وتحقيق، بغداد ٢٠٠٢، دار التكوين، دمشق ٢٠٠٨.

(٤) ابن رشد، كتاب تلخيص السياسة، دراسة وترجمة بالتشارك، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٨، ط٢، بيروت ٢٠٠٢. دار التكوين، دمشق ٢٠٠٨.

(٥) الآخر/الذات، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة والفكر الفلسفي العربي المعاصر، دار التكوين، دمشق ٢٠٠٨.

(٦) الفلسفة والمنطق، كتاب منهجي لطلبة جامعة النهرين، بغداد ٢٠٠٦.

(٧) رفن روزنثال، الفكر السياسي في الإسلام الوسيط، دراسة وترجمة، تحت الطبع.

(٨) تحقيق الأعمال الكاملة للفيلسوف العراقي المعاصر الدكتور ياسين خليل (ت ١٩٨٦)، في التراث العلمي العربي وفلسفة العلم والمنطق الرياضي والفلسفة المعاصرة.

الفهرس

النص

قرة العيون

في الوجود والماهية